

Volumes publicados

1

Pedro Penteadó
PEREGRINOS DA MEMÓRIA
O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré
Lisboa, 1998 ISBN: 978-972-8361-12-9

2

Maria Adelina Amorim
OS FRANCISCANOS NO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ
Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos
Lisboa, 2005 ISBN: 978-972-8361-20-4

3

Colóquio Internacional
A IGREJA E O CLERO PORTUGUÊS NO CONTEXTO EUROPEU
The Church and the Portuguese Clergy in the European Context
Lisboa, 2005 ISBN: 978-972-8361-21-1

4

António Matos Ferreira
UM CATÓLICO MILITANTE DIANTE DA CRISE NACIONAL
Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)
Lisboa, 2007 ISBN: 978-972-8361-25-9

5

Encontro Internacional
CARREIRAS ECLESIAÍSTICAS NO OCIDENTE CRISTÃO (séc. XII-XIV)
Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)
Lisboa, 2007 ISBN: 978-972-8361-26-6

6

Rita Mendonça Leite
REPRESENTAÇÕES DO PROTESTANTISMO
NA SOCIEDADE PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA
Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)
Lisboa, 2009 ISBN: 978-972-8361-28-0

7

Jorge Revez
OS «VENCIDOS DO CATOLICISMO»
Militância e atitudes críticas (1958-1974)
Lisboa, 2009 ISBN: 978-972-8361-29-7

8

Maria Lúcia de Brito Moura
A «GUERRA RELIGIOSA» NA I REPÚBLICA
Lisboa, 2010 ISBN: 978-972-8361-32-7

A «GUERRA RELIGIOSA» NA I REPÚBLICA

Edição apoiada por:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Publicação integrante do Programa Oficial das
Comemorações do Centenário da República



MARIA LÚCIA DE BRITO MOURA

A «GUERRA RELIGIOSA» NA I REPÚBLICA

2.^a EDIÇÃO, REVISTA E AUMENTADA

PREFÁCIO DE *FERNANDO CATROGA*



CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

LISBOA 2010

APRESENTAÇÃO

A oportunidade que o Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) tem de editar agora, na sua versão completa, *A Guerra Religiosa na Primeira República*, de Maria Lúcia de Brito Moura, não se deve só ao ambiente comemorativo sobre a I República, ainda que esta circunstância aumente o grau de importância do acto de se colocar à disposição do público esta obra marcante.

A obra teve uma primeira edição, simplificada do aparato mais académico e crítico, surgida em Outubro de 2004 na Editorial Notícias, mas entretanto esgotada. O CEHR assumiu agora a edição integral e revista deste estudo que corresponde ao trabalho realizado pela autora como dissertação de doutoramento em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Professor Fernando Catroga.

Este estudo é indiscutivelmente um marco no conhecimento historiográfico deste período – a I República – da vida portuguesa. Partindo da problemática do religioso, tradicionalmente colocado como «a questão religiosa», este estudo não se reduz às relações institucionais, nem se circunscreve exclusivamente aos ambientes católicos. A autora pretende sublinhar e tornar sensível à compreensibilidade historiográfica o quotidiano e a vida concreta das pessoas; como por várias vezes a própria autora refere, trata-se de um estudo sobre aqueles intervenientes e aqueles aspectos que não se esgotam nem no aparato, nem nos protagonistas dominantes, eclesiásticos ou políticos.

É um estudo inovador, pioneiro no conhecimento e na abordagem metodológica dum tempo complexo e de profundas alterações mentais, sócio-culturais e políticas. Considerando o caleidoscópio dessas mutações e dos seus agentes, este trabalho assinala bem a recomposição do religioso que também o foi do ponto de vista cultural e social, marcado por rupturas e afrontamentos geradores de outros níveis de consciência. Questões como a legitimidade, a autoridade e a tradição são

perspectivadas nesta análise como realidades antropológicas que, sendo factores de resistência, surgem também como processos de inovação e de adaptação gerando algo que se pode considerar parte integrante da secularização e da laicização da sociedade e da sua institucionalização orgânica, isto é, do Estado.

É gratificante para o conjunto de investigadores do CEHR esta edição de uma autora – Maria Lúcia de Brito Moura – que, membro empenhado do Centro, tem dado um contributo constante à formação de todos nós e tem ajudado a colocar mais profundamente as questões que respeitam a este primeiro período do regime republicano (1910-1926), apoiando e estimulando o trabalho de novos investigadores nestas problemáticas. Sempre disponível para partilhar os seus conhecimentos e informar sobre as suas pesquisas, a sua produção continuada sobre diversos temas é bem demonstrativa deste labor, utilizando fontes primárias relevantes de arquivos nacionais e internacionais.

É, pois, com uma palavra de profundo reconhecimento que a Direcção do CEHR agradece ter a autora disponibilizado todo o material necessário para esta edição, considerando este gesto como mais um daqueles com que nos tem brindado, como companheira das nossas actividades científicas, as quais procuram estar sempre abertas a todos, recebendo e dando o que está ao nosso alcance. O trabalho de investigação e de escrita, sendo solitário, tem também um elevado grau de cooperação, nele se jogando incessantemente o sentido do que se estuda e faz. A abertura e o rigor de um centro de investigação depende da atitude das pessoas que nele se integram e colaboram, pois, não se podendo tudo fazer, o que se alcança só pode ser o resultado do empenho de todos. A importância deste trabalho e da actividade científica de Maria Lúcia de Brito Moura tem sido o testemunho desta atitude. Por isso mesmo, nesta introdução, se assinalam estes aspectos como expressão e imperativo de gratidão.

António Matos Ferreira
Director-adjunto do CEHR

PREFÁCIO

Até praticamente aos finais dos anos de 1980 não foi grande o interesse pelo estudo da *questão religiosa* em Portugal. Foi a época em que esta aparecia fundida com a história da Igreja, ou convocada para anatematizar os excessos do racionalismo moderno e das ideias liberais, democráticas e socialistas, isto é, para, directa ou indirectamente, justificar a política recatolicizadora levada a cabo pelo Estado Novo desde os inícios da década de 1930.

No campo oposto, a “historiografia de resistência” tendeu a recalá-la, devido não só a razões de repressão ideológica, mas, sobretudo, de carácter epistemológico. Foi o momento em que, neste sector, a hegemonia da história económico-social caminhou a par com a secundarização da história política e da história cultural, e em que, por isso mesmo, a *questão religiosa* se confinou, quase exclusivamente, ao estudo das desamortizações. Regra geral, este reducionismo deveu-se à convicção de que as chamadas superestruturas nunca poderiam agir como forças instituintes do social, ou, pelo menos, como instâncias onde, num dado momento, as contradições da sociedade podem condensar-se. Em suma: havia dificuldades para se reconhecer que o ser humano é *homo oeconomicus*, *homo socius* e *homo politicus*, dado que também é *homo symbolicus* e *homo sacer*.

O panorama mudou nos últimos vinte anos, aparecendo a obra de Maria Lúcia de Brito Moura como um dos mais sólidos marcos dessa viragem. Não surpreende, já que a autora, querendo historiar a partir de factos beneditinamente certificados, não só fez uma profunda investigação de fontes primárias, como compulsionou a bibliografia portuguesa e internacional de referência ligada à temática, porque igualmente sabe que historiar é fazer interpretações de interpretações. E tinha que ser assim: a hermenêutica ficaria diminuída se não fosse sujeita a dois olhares concomitantes – o da comparação (interna e externa) e o da escala temporal média.

Como o problema religioso, agitado pelos republicanos, desejava integrar a herança do antijesuitismo pombalino e do anticongreganismo monárquico-constitucional, só nessa diacronia as continuidades e as mudanças – em particular as acrescentadas pelo livre-pensamento e pela laicidade – poderiam ser apreendidas. Sem isso, cair-se-ia na ilusão de que a *questão religiosa* foi um fenómeno de conjuntura curta e uma “invenção” pequeno-burguesa sem causalidades estruturais. Ora, o tipo de anticlericalismo político aqui estudado ganhou relevância desde, pelo menos, Pombal, mantendo-se activo – com altos e baixos, é certo – até aos inícios da década de 1930. Média duração a pedir faseamentos e especificações, no contexto dos avanços e das resistências provocados pela longa luta em prol da modernização da sociedade portuguesa. Por isso, nesta obra – ainda que, à primeira vista, o seu objecto pareça somente ter a ver com a I República –, está em causa a compreensão de uma “guerra religiosa” que demorou mais de cem anos. E o seu cariz estrutural pode ainda ser comprovado tanto pela comparação com o ocorrido em boa parte dos países católicos da Europa do Sul (com destaque para a França) e da América Latina (México), como por este outro argumento: exceptuando a laicidade republicana, as medidas anti-ultramontanas, antijesuíticas e anticongreganistas foram tomadas por governantes monárquicos e católicos.

Percebe-se. Afinal, elas foram ditadas por necessidades tão importantes na desestruturação da sociedade de Antigo Regime como: a afirmação da soberania do Estado; o lançamento de uma política educativa que, contra o ultramontanismo, nacionalizasse as consciências e os sentimentos de pertença; a privatização dos bens da Igreja, tendo em vista o desenvolvimento de uma economia capitalista; a radicação de um sistema representativo assente nos direitos fundamentais do indivíduo, premissa que os republicanos quiseram alargar à liberdade de consciência e, portanto, ao direito à religião ou à não religião. O que pôs na ordem do dia o combate pela laicização da sociedade portuguesa, objectivo que terá na célebre Lei de Separação das Igrejas do Estado (Abril de 1911), na introdução do ensino primário obrigatório gratuito e laico, na lei do registo civil obrigatório e na lei do divórcio, as traves mestras da sua concretização.

Maneira de sustentar que, sob a República, a *questão religiosa* foi um ponto de chegada e, simultaneamente, pretendeu ser um acelerado ponto de partida para o que se considerava ser a definitiva modernização da sociedade portuguesa. Mas, este projecto não foi um exclusivo do republicanismo: foi igualmente propagandado por várias correntes político-ideológicas (livre-pensamento, socialismo, anarquismo) que reivindicavam para si o estatuto de vanguardas, e que, na diversidade dos seus objectivos últimos, se reuniram, nas vésperas do 5 de Outubro, à volta de programa mínimo: derrubar a Monarquia e institucionalizar a laicidade, chaves que abririam as portas à democracia e à resolução dos problemas sociais. Prova de que, para estas correntes político-ideológicas, a *questão religiosa* aglutinava todas as outras, e sinal de que, sem a remissão da influência da Igreja à esfera privada

e mesmo, para alguns, sem a extinção da religião, não se conseguiria eliminar a opressão política e a exploração social.

O rápido cumprimento desta agenda começou logo após o 5 de Outubro de 1910 e traduziu-se na institucionalização político-jurídica da laicidade, aspecto bem descrito na obra, porque tratado de um modo não maniqueísta. Assim, não escamoteando a existência de um consenso entre as várias tendências republicanas no que respeita à implantação da neutralidade religiosa do Estado, regista-se a existência de clivagens quanto ao âmbito e ao tempo necessário para a concretização dessa ruptura, realidade a que a entrada de Portugal na guerra e a dramática situação do país (carestia de vida, pneumónica) trouxe uma ainda maior complexidade.

A mesma cautela metódica se detecta no que respeita à evolução da Igreja. Esta, de uma situação inicial de impotência e de expectativa desconfiada, rapidamente passou para uma atitude de desobediência às leis decretadas pelo Estado republicano, escudada nas posições públicas dos bispos contra a Lei de Separação e na intervenção papal. O imediato desfecho é conhecido: o exílio interno dos antístites e o levantar de manifestações de simpatia em seu apoio. Movimentos autónomos, mas não independentes das agitações monárquicas que, de armas na mão, começavam a preparar-se para derrubar a República.

Pode dizer-se que a descrição dos momentos fortes desta “guerra” constitui o núcleo duro do livro. Todavia, dele consta uma faceta frequentemente encoberta pelo peso da componente político-ideológica. Sem negar a existência de interconexões entre ambas, a autora assinala a existência de levantes e protestos populares movidos por motivações mais fundas. Entroncavam em costumes, hábitos e atitudes, cujas práticas rituais (muitas vezes eivadas de um paganismo catolicizado) tinham cimentado identidades comunitárias que se sentiram agredidas por uma política imbuída de um vanguardismo iluminista à luz do qual os relativismos culturais só valiam para o passado.

Com esta matéria, o livro entrou no cerne de uma das suas partes mais interessantes e inovadoras. A República actuou através dos meios estaduais que dominava, mas também da acção de grupos, organizados ou não, que, em nome da Lei de Separação, recorreram a actos de violência física e simbólica. O que obrigou a análise a descer do nível político-ideológico para o regional e local, a fim de captar algo secularmente comum a todas as guerras religiosas: a eclosão de manifestações iconoclastas.

Sabendo que esta reacção é típica das sociedades em que o sagrado também funciona como força legitimadora de poderes e opressões, Maria Lúcia de Brito Moura abraçou aqui a perspectiva antropológica para mostrar como esta *transfêrência* também serviu para bloquear a irrupção de formas mais contundentes de violência, ao mesmo tempo que a comparação com fenómenos similares (*Semana Trágica de Barcelona*, 1909; revolução mexicana) lhe permitiu captar índices de agressividade, física e simbólica, menos elevados. Sinal de uma conflitualidade

social menos intensa e de efeitos de mediações personalizadas, vindas, sobretudo de autoridades distritais e locais que, não raro, amorteceram a aplicação da Lei, explorando (particularmente no que respeita às manifestações rituais no espaço público) as exceções de cariz étnico-cultural que ela mesma previa. Noutros casos, porém, o proselitismo anticlerical chegou a ultrapassar os limites da legalidade, com comportamentos de iconoclastia comuns a todas as heterodoxias e comumente traduzidos na destruição de imagens, de badalos de sinos, em suma, na carnavalização dos ritos religiosos.

Rastrear e fixar a geografia e os momentos mais significativos destas atitudes de resistência e de contestação constitui, sem dúvida, uma das partes mais fascinantes deste estudo. E como este mobiliza todas as implicações da *questão religiosa*, a sua leitura também ajuda a entender-se melhor algumas das razões que debilitaram a República e impulsionaram o crescimento dos que, contra os ideais democráticos, liberais e socialistas, apostavam na renovação do antigo consórcio regalista do trono com o altar e num maior controlo e fomento da massificação das formas de religiosidade popular.

Setembro de 2010

Fernando Catroga

INTRODUÇÃO

Assim como a Revolução Francesa tem sido interpretada à luz dos conflitos que se foram sucedendo na França e no mundo nos últimos duzentos anos, continuando a alimentar acaloradas polémicas, também a I República Portuguesa, ao longo do século XX, serviu de referência, incorporando os nossos sistemas de crenças e os nossos mitos. Num século de utopias, ela representou para muitos portugueses a grande utopia. Antes da sua implantação, era o sonho que levaria à concretização de todos os ideais, a felicidade prometida por todos os sebastianismos. Depois de ter sido derrubada, os adversários da ditadura salazarista recalçaram a memória de erros e conflitos, elegendo a República como símbolo de luta por tudo quanto era generoso e bom. Foi esse facho de luz, congregando os sonhos de justiça e de liberdade, que o movimento de 25 de Abril recuperou e ergueu¹. Contudo, essa visão luminosa e mitificada da República está longe de ser consensual. Alguns guardaram e reproduziram memórias de atropelos, de abusos, de espoliações, de terror. Por isso, pode afirmar-se que a República tem chegado aos portugueses pelas vias da idealização ou da diabolização. Ela surge como o bem ou o mal, em absoluto.

Esta radicalização maniqueísta é uma herança dos revolucionários de 1910 e, igualmente dos seus adversários, que fizeram da política – como afirma François Furet

¹ Escrevendo para *A Revista* (do semanário *Expresso*), em 1990, quando a República completava oitenta anos, Mário Soares considerou o 5 de Outubro como “um 25 de Abril a sessenta e quatro anos de vista”. Mário Soares, “A minha educação republicana”, in *A Revista* (do semanário *Expresso*), 5/10/1990, p. 16. Porém, Fernando Rosas afirma que, na fase terminal do chamado Estado Novo, a extrema esquerda, num processo de contestação à experiência da I República, fez desaparecer do combate político concreto o republicanismo, que se manteve “apenas como referência ética e cultural da corrente socialista”. Cf. Fernando Rosas, “A Primeira República vista pelo Estado Novo e pela Oposição Democrática”, *A República Ontem e Hoje*, III Curso Livre de História Contemporânea, Lisboa, 20 a 25 de Novembro de 2000, organizado por Fundação Mário Soares e Inst. de História Contemporânea da UNL, Lisboa, Edições Colibri, 2002, pp. 107-108.

acerca dos homens da Revolução Francesa – “o domínio do verdadeiro e do falso, do bem e do mal”, capaz de traçar “as linhas de separação entre os bons e os maus”². Tal concepção está bem presente em alguns «profetas» que, ainda durante a Monarquia, viam na instauração da República uma revolução escatológica que arrancaria do solo pátrio a árvore do Mal³. Para Guerra Junqueiro ela era uma “guerra santa”⁴:

A sociedade portuguesa está organizada para o mal [...]. Desde que o mal é a sua própria essência, o bem constitui a sua própria negação e a sua morte. O bem é o adversário”.

É que, para aqueles que prepararam o fim da Monarquia, não se tratava simplesmente de abolir a realeza. Estavam em causa duas concepções do mundo e da vida: a “Boa Nova”, apoiada nas conquistas da Ciência e da Razão, contra a “Boa Nova”, envelhecida e rotineira, pregada por clérigos que não conseguiam actualizar o seu discurso.

As prevenções contra a Igreja Católica não constituíam novidade. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, votada na Assembleia Nacional Francesa em 26 de Agosto de 1789⁵, inaugurara uma oposição – que veio a durar quase dois séculos – entre os defensores da liberdade e os defensores da religião. O Homem aparecia senhor do seu destino, crendo que, sem necessidade de recorrer à interferência divina, teria capacidade para “controlar racionalmente a história e de, através da educação, ser crescentemente perfectível”⁶. A Igreja Católica é que

² François Furet, *Pensar a Revolução Francesa*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 45.

³ Norberto Cunha, *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, p. 33.

⁴ Idem, *ibidem*.

⁵ Verdadeiramente, a primeira declaração de direitos moderna foi a *Declaração de Direitos* da Virgínia, em 1776. Os fundadores da democracia norte-americana sentiam-se movidos por um forte ideal religioso e desejavam construir uma sã convivência de homens cristãos de diferentes confissões. Relativamente à religião, estabelecia: “A religião, as obrigações para com o nosso Criador e a forma de as cumprir só podem ser prescritas pela razão e pela convicção, não pela força ou pela violência; e, por conseguinte, todos os homens têm igualmente direito ao livre exercício da religião...”. A declaração francesa proclamava: “Ninguém deve ser inquietado pelas suas opiniões, incluindo as opiniões religiosas, contanto que a manifestação delas não perturbe a ordem publica estabelecida pela lei”. O texto americano reflectiria uma “consideração positiva da religião” e o texto francês, sendo sobretudo contra o absolutismo, consideraria “a religião pela negativa”. Paulo Pulido Adragão, *A Liberdade Religiosa e o Estado*, Coimbra, Livraria Almedina, 2002, pp. 71-74.

Analisando a diferença entre os dois textos, Alain Renaut considera que a declaração americana se baseia na convicção segundo a qual o funcionamento natural da sociedade tende a realizar espontaneamente os direitos do homem. A declaração francesa tem a ver com a crença na necessidade de uma revolução como “rectificação radical da sociedade por uma vontade virtuosa, em nome de um ideal moral”. Alain Renaut, “Revolução americana, revolução francesa”, *História da Filosofia Política / 4 – As Críticas da Modernidade Política* (dir. Alain Renaut), Lisboa, Instituto Piaget, 2002, pp. 19-20.

⁶ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal – da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, p. 461.

não estava preparada para aceitar essa confiança que prescindia de Deus, rejeitando veementemente que se garantisse “a cada um a liberdade de pensar como lhe aprouver, inclusive em matéria religiosa, de manifestar o seu pensamento no exterior com impunidade”⁷.

Na via da emancipação, os homens das Luzes teriam de entrar em conflito com essa Igreja desfasada de uma sociedade que se assumia como civil, sobre a qual teimava em querer impor autoritariamente os seus dogmas. Contudo, o cristianismo, despido das roupagens dogmáticas e realçando a sua face doutrinária de amor, mantinha potencialidades que lhe permitiam continuar a despertar simpatias entre aqueles que não se satisfaziam emocionalmente com a fria Razão. Nos meados do século XIX, apesar do processo de emancipação do Homem que pretendia ser senhor do seu destino, ainda parecia possível conciliar republicanismo com catolicismo⁸. Porém, na segunda metade do século, essa convivência pacífica foi-se tornando mais difícil. Com Pio IX (que teve um longo pontificado, de 1846 a 1878), a Igreja Católica, frente ao avanço do movimento liberal e racionalista, procurou reconquistar campos perdidos, forjando novas armas. Mas elas não eram de molde a aproximá-la das novas mundividades. A *Questão Romana* veio erguer uma barreira de incompreensões e ressentimentos. Perante um mundo que repelia a sua tutela, a Igreja radicalizou-se e, num “intento extremado de supercompensação”⁹, por se sentir insegura, consciente de constituir um corpo estranho num universo que se transformara, empreendeu um ataque frontal à ideia de modernidade. Incapazes de entender um mundo em mudança, os seus dirigentes teimavam em opor-se-lhe, ficando cada vez mais de fora. O *Syllabus errorum* (1864) – catálogo de proposições condenando o racionalismo, o socialismo, a franco-maçonaria, a independência relativamente ao magistério eclesiástico, o liberalismo, a negação do poder temporal do papa –, visto pelos seus adversários como “obra-prima do imobilismo doutrinal eclesial”¹⁰, forneceu argumentos aos que acusavam a Igreja de retrógrada, hostil ao progresso e à liberdade, à ciência e à aspiração dos mais pobres a elevarem-se acima da condição em que Deus os havia colocado. O concílio Vaticano I, com a declaração de infalibilidade papal (1870)¹¹, veio tornar mais negra essa ideia de uma instituição esclerosada na sua pretensão de imutabilidade. Os liberais católicos encaravam com grande descon-

⁷ Pio VI, «Alocução aos Cardeais» – 29 de Março de 1790. Transcrito por Jean-Claude Eslin, *Deus e o Poder – O Estado e a Religião na História do Ocidente*, Lisboa, Âncora Editora, 2000, p. 175.

⁸ Veja-se Maria Manuela Tavares Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, Coimbra, Liv. Minerva, 1988.

⁹ José Luis L. Aranguren, *A Crise do Catolicismo*, Coimbra, Livraria Almedina, 1971, p. 27.

¹⁰ Henri Tincq, “A expansão dos extremismos religiosos no mundo” in *As Grandes Religiões do Mundo* (dir. Jean Delumeau), Lisboa, Editorial Presença, 1997, p. 684.

¹¹ Sobre a participação da Igreja portuguesa no concílio e o confronto entre ultramontanos e galicanos veja-se Manuel da Rocha Felício, *Portugal e a Definição Dogmática da Infalibilidade Pontifícia – Teologia, Magistério, Debate Público*, Viseu, Edição do Instituto Superior de Teologia, 2000.

fiança essas novidades, temendo o emergir de um neocatolicismo sustentado no poder absoluto do pontífice romano, que parecia disposto a esquecer as tradições regalistas dos povos.

Tal catolicismo defensivo e ressentido parecia pouco interessado numa conciliação com os novos tempos, que se debatiam com novos problemas e necessidades decorrentes da industrialização, do desenraizamento das populações que abandonavam os campos e enchiam as cidades desumanizadas onde imperavam a pobreza e a exploração. Estas multidões não eram cativadas por uma Igreja que se revelava incapaz de inventar formas de sedução mais adequadas e que parecia não entender os sentimentos generosos que levavam tantos insatisfeitos a colocar-se ao lado dos oprimidos, lutando por construir uma sociedade mais justa. Leão XIII (pontífice entre 1878 e 1903) apercebeu-se dessa realidade e encetou uma aproximação com os mais fracos economicamente. Mas essa atitude não acalmou os seus adversários, antes tornou a Igreja ainda mais perigosa aos seus olhos, pois viam nessas novas estratégias somente um artil destinado a subtrair a iniciativa social aos que pretendiam tornar-se nos mentores das novas gerações. Por isso, nos finais do século XIX, o anticlericalismo extremar-se-á, surgindo a questão religiosa cada vez mais articulada com a questão social¹².

Contudo, se Leão XIII, de certo modo, procurou abrir-se a um mundo em transformação, preconizando uma política do *ralliement*¹³, o seu sucessor, Pio X (que governou a Igreja Católica entre 1903 e 1914), preocupado sobretudo com a defesa da ortodoxia católica, que lhe parecia mais consentânea com a sua ideia de cidade de Deus, veio a adoptar uma posição rígida em relação aos novos problemas. A sua condenação do modernismo – através da encíclica *Pascendi* (1907) –, movimento nascido no seio da Igreja, que pretendia conciliar as conquistas da ciência com a fé¹⁴, era um sinal de que não estava disposto a ceder. Foi este o adversário, pouco disposto a contemporizações, que se deparou aos governos franceses que levaram a cabo a Lei da Separação. Será este o adversário que o republicanismo português irá encontrar pela frente.

Com tudo isto, parece incontestável que a intransigência da hierarquia eclesiástica contribuiu para que um muro se erguesse entre duas concepções do mundo: a da Igreja, representando a autoridade, o dogma, a coacção, ou seja, tudo aquilo

¹² Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit, p. 88.

¹³ Através da encíclica *Au milieu des sollicitudes*, de 16 de Fevereiro de 1892, Leão XIII procurou reconciliar a Igreja com a República Francesa, desvalorizando a questão de regime político e aconselhando os franceses a colaborar com as autoridades estabelecidas. Para João Francisco de Almeida Policarpo, este papa não alterou, “na essência”, a orientação seguida pelos seus predecessores. Continuava a apontar como solução para a questão social a prática das virtudes cristãs tradicionais. João Francisco de Almeida Policarpo, *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra» (1872-1913)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1977, pp. 22-23.

¹⁴ Sobre o modernismo em Portugal, veja-se Jorge Seabra, “O Impacto do Modernismo em Portugal. O Caso dos Estudos Sociais”, AA. VV., *O CADC de Coimbra, a Democracia Cristã e os Inícios do Estado Novo (1905-1934)*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, pp. 17-63.

que lembrava o passado; do outro lado, a razão, a liberdade, a ciência, o progresso, o futuro em suma¹⁵. As figuras cimeiras da Igreja não entendiam que, mesmo nos países onde o catolicismo dominara durante séculos, uma parte da população se afastasse da sua mensagem, indiferente a promessas de felicidade ou a ameaças de castigos, somente concretizáveis num outro mundo, cada vez mais distante pelos esforços de uma ciência que parecia mais eficiente que os santos protectores do passado.

Aliás, foi precisamente nos países europeus e sul-americanos, onde a Igreja Romana mantinha grande influência, que o embate entre o tradicionalismo católico e as novas concepções do mundo atingiu maior furor. O conflito era exasperado pelo carácter universal do catolicismo que, ao impor a obediência a um pontífice máximo, que se arrogava o poder de ditar normas a cidadãos de países soberanos, ofendia os nacionalismos, exacerbados por conflitos ocorridos nas últimas décadas – no caso português relacionados com o problema colonial. Se, nesse combate, a França era olhada como a estrela guia, mercê de toda uma mitologia reactualizada pela memória da Revolução Francesa, a Itália, devido à guerra travada contra o domínio temporal do Papa, aparecia igualmente como exemplar. Aqui, a identidade nacional era directamente ameaçada pelo papado, pelo que a questão religiosa se justapunha à “questão romana”¹⁶. Já em 1862 Antero de Quental sustentava a importância universal desta questão, porquanto significava o combate “entre o obscurantismo, a intolerância e a tirania, universais inimigos do homem, e a ilustração, a tolerância e a liberdade, alvo eterno e universal de todas as nobres e generosas aspirações da humanidade”¹⁷.

Portugal não estava à margem da guerra entre o catolicismo conservador e o liberalismo. Apesar das disposições tomadas por Pombal e, na alvorada do liberalismo, por Joaquim António de Aguiar – visando especialmente o poder económico e espiritual das congregações religiosas, cuja existência era encarada como atentatória das liberdades naturais dos indivíduos e, até, perigosa para a independência, na medida em que o ultramontanismo agredia a consciência

¹⁵ René Rémond, *Introdução à História do Nosso Tempo*, Lisboa, Gradiva, 1994, p. 250.

A atitude defensiva dos órgãos dirigentes da Igreja é compreensível. Como faz notar Luc Ferry, “qualquer concessão a uma liberdade de consciência, por natureza ilimitada, representa uma ameaça para a própria ideia de revelação”. Se a consciência do ser humano pode descobrir por si só a fonte do bem e do mal, então a Igreja desmorona-se. Cf. Luc Ferry, *O Homem-Deus ou O Sentido da Vida*, Lisboa, Edições Asa, 1997, pp. 54 e ss.

¹⁶ Manuel Braga da Cruz, “Entre nacionalismo e democracia cristã”, in *Revistas, Ideias e Doutrinas – Leituras do pensamento contemporâneo*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003, p. 50. Justifica-se a afirmação de Edoardo Tortarolo: “La tradizione laicista ottocentesca si costruì in gran parte in Italia e in Francia”. Edoardo Tortarolo, *Il Laicismo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1998, p. 72.

¹⁷ Antero de Quental, “Questão romana”, in *Prosas Sócio-Políticas* (publicadas e apresentadas por Joel Serrão), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982, p. 165. O artigo foi publicado pela primeira vez em Grémio Alentejano, 1862.

nacional – , o catolicismo continuava a desfrutar de enorme predomínio, sendo a religião católica reconhecida como religião do Estado na Carta Constitucional. O rei e o presidente da Câmara de Deputados juravam, em primeiro lugar, manter a Igreja Católica. Só depois, prometiam observar a Constituição da Nação Portuguesa¹⁸. A Universidade de Coimbra – escola que preparava os futuros governantes – apesar do processo de secularização encetado após a vitória liberal¹⁹, continuava a impor um conjunto de obrigações de carácter religioso – remanescências da sua primitiva estrutura de cunho clerical – que restringiam as liberdades de professores e alunos e que faziam da Universidade uma “mistura do serviço de Deus e do serviço de Minerva”²⁰.

Se é certo que, nos primórdios do liberalismo, a grande maioria dos liberais não desejava romper com as crenças tradicionais, o campo dos que viam como atentados à liberdade de consciência todos estes princípios e costumes ia crescendo. Não pode esquecer-se que esta evolução está inserida no processo de secularização, que já vinha da Idade Média e que, neste século, mercê de alterações político-ideológicas, se ia assumindo como laicização²¹ ou seja, como diz Fernando Catroga, em “contestação militante apostada em pôr em causa a força institucional, cultural e simbólica do cristianismo e do catolicismo”²².

Todo este processo não foi pacífico, revestindo, em algumas circunstâncias, considerável dramatismo. A situação de “cisma” após a vitória dos liberais, provocada pelo abandono das dioceses por parte da maioria dos bispos, que tinham apoiado a facção absolutista – alguns deles haviam sido providos nos seus lugares por D. Miguel, – era susceptível de provocar relações de conflitualidade. Os vencedores, que não reconheciam a apresentação dos novos bispos, nomearam vigários capitulares da sua confiança para a administração das dioceses. Essas nomeações não foram, contudo, reconhecidas pela Santa Sé. Aliás, os prelados, ao abandonarem as dioceses, haviam atribuído a sua administração a representantes

¹⁸ Trindade Coelho, *Manual Político do Cidadão Português*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1906, p. 279.

¹⁹ A Faculdade de Cânones foi extinta e o Direito Eclesiástico viu o seu peso reduzido a duas e, mais tarde, a uma só cadeira, sendo os estudantes da Faculdade de Teologia obrigados a frequentar as aulas, nessa matéria, na Faculdade de Direito. A supremacia do poder civil é visível no recrutamento dos professores que regiam as cadeiras de Direito Eclesiástico. O positivista e militante republicano Manuel Emídio Garcia regeu a cadeira de *Direito Eclesiástico Comum*. Veja-se João Luís Oliva, *O Domínio dos Césares. Ensino do Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (1836-1910)*, Lisboa, Edições Colibri, 1997.

²⁰ Como afirmou o Dr. Sidónio Pais, lente catedrático da Faculdade de Matemática, na oração de *Sapientia* proferida na abertura do ano lectivo, em 16 de Outubro de 1908. Cf. Joaquim Ferreira Gomes, “A «Ideologia» Oficial da Universidade de Coimbra em 1910, antes da proclamação da República: uma mistura do serviço de Deus e do serviço de Minerva”, in *Universidade(s) – História. Memória. Perspectivas*, Actas do Congresso “História da Universidade”, Coimbra, s.n., 1991, p. 444.

²¹ Sobre o caminho percorrido por um anticlericalismo que não punha em causa os princípios do catolicismo, até se tornar laicismo, veja-se Fernando Catroga, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal 1865-1911*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1988, pp. 6 e ss.

²² Idem, *ibidem*, p. 33.

seus²³. Criou-se, assim, uma divisão entre os crentes, mesmo entre os membros do clero, dando origem a motins em muitas localidades, sobretudo nas zonas rurais do norte do país, com as populações a expulsarem os párocos nomeados pelas novas autoridades ou a absterem-se de participar nos actos de culto dirigidos pelos “intrusos”²⁴.

Resolvido o diferendo e normalizadas as relações com a Santa Sé, em 1841, o convénio assinado em 1848 significou, essencialmente, a aceitação, por parte de Roma, das alterações políticas e eclesiásticas ocorridas em Portugal. Era, assim, um factor de estabilização do regime²⁵. Contudo, mesmo entre os católicos liberais, experimentava-se um grande desconforto. Os novos dogmas definidos por Pio IX – o da Imaculada Conceição (1854) e o da infalibilidade papal (1870) – ofendiam as crenças de muitos católicos sinceros. Alexandre Herculano, num protesto contra essa “revolução” que se vinha fazendo na Igreja Católica, opinou que, se a Carta Constitucional garantia a protecção à religião tradicional, ao Estado competia somente defender o catolicismo de 1826 e não essa «nova religião» introduzida posteriormente²⁶.

No virar dos anos cinquenta para os anos sessenta a questão das irmãs de caridade francesas, pela violência que atingiu, ateou uma verdadeira guerra religiosa em Portugal. Os radicais viam nessas poucas mulheres a “guarda avançada de Roma”, a “reacção ultramontana”, avaliando a sua presença como um atentado à liberdade, susceptível de comprometer o futuro da Pátria²⁷. Aliás, o episódio parece revelar já “a afirmação e difusão de um anticlericalismo ateu”, utilizado como “motor da republicanização da monarquia”²⁸. A questão entroncava no pro-

²³ Veja-se Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. III, Porto – Lisboa, Livraria Civilização – Editora, 1970, pp. 288-332 e Vítor Neto, “A emergência do Estado Liberal e as contradições político-eclesiásticas” (1832-1848), in *Revista de História*, Porto, Universidade do Porto, 1988. Do mesmo autor, veja-se *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, sobretudo o Cap. III – O Estado Português e a Santa Sé.

²⁴ Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, “Liberalismo, religião e política: o «cisma» da Igreja portuguesa e a questão da tolerância religiosa”, *Ler História*, nº 33, Lisboa, ISCTE, 1997, pp. 97-112. Veja-se também Manuel Clemente, “Laicização da sociedade e afirmação do laicado em Portugal (1820-1840)”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo III, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), 1991, pp. 124 e ss.

²⁵ Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade...*, cit., p. 149.

²⁶ Alexandre Herculano, “A supressão das Conferências do Casino (1871)”, in *Opúsculos: Questões Públicas – Política*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1983, pp. 513-529. Há que ter em conta que, antes do Concílio Vaticano I, em cada país, os governos arrogavam-se direitos no plano religioso. Em França, a corrente galicana não reconhecia ao papa senão um primado espiritual. A Igreja francesa não recebia as determinações papais sem a aprovação da autoridade temporal. Como diz Manuel Braga da Cruz, “o regalismo estava metido na consciência católica e na consciência pública das nações”. A “transnacionalização do catolicismo”, foi uma novidade relativamente ao século XVIII. Veja-se Manuel Braga da Cruz, “Entre nacionalismo e democracia cristã”, cit., p. 51.

²⁷ M. Fátima Bonifácio, *Apologia da História Política – Estudos sobre o século XIX português*, Lisboa, Quetzal Editores, 1999, p. 242.

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 240.

blema do ensino, encarado como o principal campo de batalha onde se decidiria o futuro dos povos. Os mais extremistas viam, na influência das congregações sobre a educação infantil, um enorme perigo para esse futuro, pois as religiosas constituíam, na sua perspectiva, “o mais recente suporte” da “máquina infernal do jesuitismo”²⁹ e incutiriam nas almas tenras das crianças princípios em tudo opostos ao espírito liberal.

A polémica em torno do casamento civil, em 1865-1866, opôs os adeptos do casamento civil voluntário, defensores da liberdade de consciência e dos direitos das minorias não católicas, aos ultramontanos que, ancorados na Carta Constitucional, alegavam que tal proposta era inconstitucional. A seus olhos, seria um factor de desagregação da família, abrindo as portas à imoralidade e rebaixando a posição da mulher. Assim, em nome desse moralismo, não reconheciam à população não católica o direito a realizar um casamento reconhecido legalmente³⁰. Contudo, como lembra Fernando Catroga, não se pode dizer que a proposta geradora de toda esta polémica fosse uma “proposta militantemente laica”, pois não era exigida a sua obrigatoriedade nem tão pouco reconhecido o direito ao divórcio³¹.

Em outras controvérsias que agitaram a sociedade portuguesa, com enorme repercussão na imprensa, se evidencia a crescente importância da corrente que, em nome da liberdade, pretendia subtrair as consciências à influência clerical. As *Conferências do Casino*, que intentavam “ligar Portugal com o movimento moderno”, são iniciadas “sob o signo do livre-pensamento”³². Embora, como observa Fernando Catroga, ser livre-pensador não exigisse ainda “a adesão concreta a um todo doutrinal ou programático”³³, sente-se que os projectos de futuro para o país se construíam à revelia da Igreja Católica e, cada vez mais, contra ela.

Aliás, reflectia-se em Portugal o agitar de ideias vivido em diversos países da Europa, onde intelectuais respeitados emprestavam o seu nome a associações que

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 358. Sobre toda esta polémica veja-se Maria do Céu Cristóvão, “*A Questão das Irmãs de Caridade*” – *Estudo de Opinião Pública (1858-1862)*”, 2 vols., dissertação para licenciatura em História, Faculdade de Letras de Lisboa, 1972 (policopiado).

³⁰ Envolvendo-se directamente na questão, Alexandre Herculano defendeu que o casamento era um “contrato que tem por fim constituir legitimamente a família”. Esta “não pode ser exclusivamente fabricada pelos ministros de nenhuma religião”. Lembrou que o art. 145.º da Carta Constitucional assegurava aos cidadãos a liberdade religiosa, com a condição de serem respeitadas as crenças da maioria e a moral pública. Veja-se *Casamento Civil – Primeira Carta do Senhor Alexandre Herculano*, Lisboa, Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1866, pp. 7-10. Em outra carta defende que “o Estado é incompetente em matéria de religião” e que esse princípio haveria de escrever-se um dia em todas as constituições da Europa. Cf. *III Carta do Senhor Alexandre Herculano*, 1866, p. 8.

³¹ Fernando Catroga, *A Militância Laica...*, cit., p. 290.

³² Fernando Catroga, “O Livre-Pensamento Contra a Igreja – A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 22, Coimbra, IHTI, 2001, pp. 279-280.

³³ Idem, *ibidem*, p. 282. Antero cedo se demarcou “do livre pensamento militante, em nome da razão crítica e das necessidades metafísicas do homem, que nenhuma mundividência cientista poderia aquietar”. Idem, *ibidem*, p. 283.

se propunham lutar contra o avanço da intolerância – a qual, segundo a sua leitura da realidade coeva, parecia disposta a encetar um período de particular actividade –, pela liberdade de pensamento. E, se a liberdade de pensamento pressupunha a liberdade religiosa, a verdade é que, subjacente ao discurso dos seus propagandistas, estava o princípio fundamental do iluminismo, que considerava a razão como fonte única do conhecimento. Ao defender a liberdade religiosa, o liberalismo partia do pressuposto que todas as religiões eram falsas, ou todas eram iguais, ou não era possível averiguar qual a verdadeira³⁴.

As sociedades de livres-pensadores mantinham contactos a nível nacional e internacional, organizando congressos onde eram discutidas propostas de acção, tendo em vista a laicização da sociedade, condição imprescindível para construir uma nova era onde a Razão, escorada na Ciência, imperaria. Mercê de diversos factores, a que não é alheia a “força do clericalismo português” e a “sua resistência à Modernidade”³⁵, o livre-pensamento conheceu considerável radicalismo em Portugal.

É certo que a Igreja Católica procurara adaptar-se às novas realidades criadas pelo soçobrar do regime absoluto. Embora com algumas divergências no seu seio, fora abandonando a posição de recusa absoluta do liberalismo e passara a uma atitude colaborante, tornando-se um importante esteio do regime³⁶. Diligenciava reforçar as suas posições, tentando manter a influência moral num mundo que se transformava rapidamente. A organização do movimento católico e a reentrada das congregações religiosas no país, iniciada sobretudo a partir dos anos 60 do século XIX, comprovavam que as antigas questões continuavam em aberto. Os importantes apoios que detinha a nível das elites políticas evidenciavam que a guerra contra a Igreja teria de arrastar à guerra contra o constitucionalismo monárquico. A partir dos finais do século XIX, o acumular de problemas de natureza política e social, avolumando o sentimento de decadência nacional de que eram responsabilizadas a Igreja Católica e a Monarquia, conduzia a que os campos do anticlericalismo e do republicanismo tendessem a sobrepor-se.

Compreende-se que, entre os activistas do livre-pensamento, estivessem os seguidores do positivismo determinista de Comte – moderado embora pela aceitação da herança demoliberal recebida do vintismo –, para quem o espírito teológico era coisa do passado, e que apontavam o domínio da Igreja sobre as consciências como o grande responsável pelo atraso da sociedade. Decalcando das ciências exactas e experimentais os métodos que permitissem explicar o evoluir da

³⁴ Paulo Pulido Adragão, *ob. cit.*, pp. 75-76.

³⁵ Fernando Catroga, “O Livre-pensamento contra a Igreja...”, *cit.*, p. 272.

³⁶ António Matos Ferreira, “A Igreja na Monarquia Constitucional. O comportamento da Igreja em face da liquidação do Antigo Regime”, in *História Contemporânea de Portugal – das invasões francesas aos nossos dias* (dir. João Medina), Tomo I, Camarate, Multilar, 1990, p. 281.

realidade social, os positivistas alimentavam a pretensão de dar resposta a todas as questões formuladas pelos homens e enunciar previsões sobre a evolução das instituições sociais, incluindo as políticas. Em nome dum suposto conhecimento científico das leis de funcionamento das sociedades os seus mentores, crentes numa ciência que, progressivamente, iria fornecendo explicações para todos os fenómenos, acreditavam ser possível levar uma determinada sociedade a percorrer mais eficazmente ou mais rapidamente as etapas que conduziam ao progresso³⁷. Este positivismo, ao articular-se com o monismo materialista, confirmado pelas teorias de Darwin, abriu o caminho ao evolucionismo sociológico de Spencer. O homem perdia o lugar privilegiado num Universo que, segundo ensinavam os antigos tratados teológicos – vistos como obsoletos – era obra de um Deus Criador, que dera origem ao mundo para gozo de um ser superior a todos os outros seres criados, dotado de alma imortal e de livre arbítrio. Os homens da ciência ensinavam agora que o Homem, como todos os outros seres do Universo, estava sujeito às leis da evolução e da selecção natural.

Contudo, os doutrinadores mais influentes do republicanismo, aceitando embora o darwinismo, não foram seus seguidores submissos. Entenderam suavizar a sua “desoladora” e “amoral” luta pela existência, integrando-a na doutrina do progresso e da perfectibilidade humana herdada do iluminismo³⁸.

Conquanto nem todos os republicanos, mesmo entre os livres-pensadores, tivessem aderido ao materialismo positivista – os casos de Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro são sobejamente conhecidos –, certo é que essa doutrina, na sua vertente heterodoxa, foi dominante entre os activistas anti-monárquicos, que nem sempre conseguiram manter o espírito livre de novos dogmatismos. Como fez notar Antero de Quental, o positivismo parecia “claro, simples e capaz de explicar tudo”, não pedindo “esforço algum de inteligência para ser compreendido”³⁹. O que deu aos seus seguidores, não só a presunção de que tinham encontrado a verdade definitiva, mas também uma certa incompreensão relativamente aos que, perante essa verdade simples e clara, continuavam a colocar dúvidas.

Acreditando que “os fenómenos de natureza política são regidos por leis naturais, como são regidos por leis naturais os fenómenos mais singelos de ordem

³⁷ Sobre a influência desta ideologia em Portugal, veja-se Fernando Catroga, “A importância do positivismo na consolidação da ideologia republicana em Portugal”, in *Biblos*, Coimbra, 1977.

³⁸ Cf. Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., pp. 210-238.

Se Teófilo Braga pode ser considerado um exemplo da conciliação entre o darwinismo e o ideal de perfectibilidade, aberto a todos, outro republicano, Júlio de Matos, não viu incoerência entre a sua adesão ao ideal republicano e a leitura radical que fez do darwinismo, que o levou a combater “os princípios da *liberdade de consciência* e de *acção*, da *soberania popular* e da *igualdade*, à luz do determinismo biológico”. Cf. Ana Leonor Pereira, *Darwin em Portugal – Filosofia. História. Engenharia Social (1865-1914)*, Coimbra, Livraria Almedina, 2001, p. 371. O sublinhado é da autora.

³⁹ Fernando Catroga, *Antero de Quental – História, Socialismo, Política*, Lisboa, Editorial Notícias, 2001, p.15

bio-química”⁴⁰, defendiam que a República correspondia à era da positividade. A Monarquia, “enquanto emanção do espírito teológico, estava historicamente condenada”⁴¹. Só a República “poderia responder aos problemas criados pelo desenvolvimento das ciências e pelo progresso da indústria”⁴². Este discurso cientificista retirava ao homem – cuja actuação estava sujeita a leis – o protagonismo da História. “De sujeito da História, o homem passou a seu objecto, de seu criador a seu criado”⁴³.

Como faz notar Fernando Catroga, os republicanos não desejavam “uma revolução no sentido pleno do termo”⁴⁴. As preferências destes discípulos de Comte iam para uma transformação social, “sem abalos e sem reformas violentas”⁴⁵, onde o progresso se conciliasse com a ordem e onde as diversas classes coabitassem harmonicamente⁴⁶.

Ao contrário do que pensavam os socialistas, que desvalorizavam a questão do regime, a maioria dos republicanos “recalcava no politismo e no anticlericalismo os problemas sociais de fundo”⁴⁷, considerando prioritária a mudança do regime. Só esta permitiria o combate ao clericalismo que, na sua óptica, estava mais interessado nos interesses de Roma do que na regeneração da Pátria. Só a República facultaria uma escola capaz de incutir na geração mais jovem os novos valores, que conduziriam ao refundar do Estado-Nação, finalmente livre de influências

⁴⁰ Amadeu Carvalho Homem, “Ilusões do «cientismo» nos primórdios da sociologia portuguesa”, in *Da Monarquia à República*, Viseu, Palimage, 2001, p. 167. Para ilustrar a diferença, no plano científico, entre Monarquia e República, Latino Coelho chegou ao ponto de comparar a primeira ao “erro geocêntrico de Aristóteles e Ptolomeu”. A segunda corresponderia à “verdade copernicana heliocêntrica”. Idem, *ibidem*.

⁴¹ Fernando Catroga, “A Importância do Positivismo...”, cit., p. 304.

⁴² Idem, *ibidem*, p. 304.

⁴³ Norberto Ferreira da Cunha, “A génese da Renascença Portuguesa perante a crise política e moral da I República”, in *Crises em Portugal nos séculos XIX e XX – Actas do Seminário organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa – 6 e 7 de Dezembro de 2001*, Lisboa, s.n., 2002, p. 151.

⁴⁴ Fernando Catroga, “A importância do Positivismo...”, cit., p. 297.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 296.

⁴⁶ Seguindo Comte muitos positivistas consideravam que as teorias socialistas eram “metafísicas” ou não passavam de “superstições”. Alguns – Afonso Costa, Sebastião de Magalhães Lima... –, porém, mostraram-se abertos aos anseios socialistas, aderindo ao “socialismo integral” de Benoit Malon. Veja-se Amadeu Carvalho Homem, “A teorização republicana perante o socialismo”, in *Da Monarquia à República*, cit.

Pretendendo uma “autêntica reorganização política” que pressupunha uma transformação de “todos os pensamentos humanos”, o programa positivista entregava a “autoridade moral” a uma elite constituída pelos detentores da ciência social, os quais procederiam a uma “regeneração educativa” que forneceria “princípios fixos de julgamento e de conduta”. Sylvie Mesure, “A política positivista. De Auguste Comte à tradição republicana”, in *História da Filosofia Política / 4 – As Críticas da Modernidade Política* (dir. Alain Renaut), Lisboa, Instituto Piaget, 2002, pp. 223-224. Segundo a autora, o programa pertencia à ordem das “grandes utopias científicas e políticas que, no século XIX, pretenderam realizar, para bem da humanidade, as promessas da razão humana”. Idem, *ibidem*, p. 224.

⁴⁷ Fernando Catroga, “A Importância do Positivismo...”, cit., p. 302.

externas. Mas, por outro lado, para que tal desiderato fosse alcançado, tornava-se premente intensificar a propaganda das novas ideias, actuando sobre a “opinião pública de forma a conquistar aderentes e votos”⁴⁸.

Em todo este programa considerava-se urgente pôr termo à situação de privilégio da Igreja Católica. E, assim, com a confiança numa ciência carregada de promessas, o quadro de reclamações do anticlericalismo tradicional, que combatia o jesuitismo, o congreganismo e o ultramontanismo, mas que não punha em causa a existência de Deus e a importância da religião, alargara-se muito. Como diz Fernando Catroga, a luta pela separação das Igrejas do Estado iria ser entendida “como uma exigência nuclear, mas dentro de um processo total” que passava pela separação da igreja da família, da escola, da assistência, indo até à “descristianização de todas as atitudes e comportamentos individuais e colectivos ligados à vida da comunidade e à existência familiar e individual”⁴⁹. Tinha-se em vista a secularização da sociedade e das consciências.

A partir dos anos setenta do século XIX o combate pela secularização, ou talvez melhor, pela laicização, travou-se em torno do registo civil, numa primeira fase para que fosse regulamentado, depois para que se tornasse obrigatório. A fundação e a refundação de organizações que pretendiam promover o registo civil⁵⁰ mostram a sua importância no combate à influência da Igreja, a qual, pelo controlo que mantinha sobre os momentos decisivos da vida dos cidadãos, continuava a ter uma função primacial.

No virar do século XIX para o século XX toda uma rede de associações integrando livres-pensadores – ou que assim gostavam de se intitular – reclamava a publicação de medidas laicizadoras. Podemos considerar como programa comum o conjunto de princípios que Sebastião de Magalhães Lima, delegado dos grupos livres-pensadores portugueses ao Congresso Universal do Livre-Pensamento que teve lugar em Roma em 1904, se comprometeu a defender: “a incompatibilidade entre a ciência e o dogma, [...] necessidade de se incrementar a luta contra todas as religiões; o corte de relações diplomáticas com a Santa Sé; a separação das Igrejas do Estado; a liberdade de consciência religiosa; a supressão do orçamento dos cultos; a supressão da Concordata e do Beneplácito; a sujeição das Igrejas ao direito comum; a expurgação, nas leis civis, dos restos anacrónicos do direito canónico; a venda, em hasta pública, dos templos paroquiais; a laicização dos cemitérios, o registo civil obrigatório de nascimentos, casamentos e óbitos”. Relativamente à educação, apoiaria “a laicização do professorado e do ensino em todos os seus graus, a liberdade de ensino particular, excepto para os indivíduos que pertencessem a qualquer congregação religiosa”. Quanto à assistência pública, comprometeu-se a

⁴⁸ Idem, *ibidem*, pp. 308-310.

⁴⁹ Idem, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal*, cit., p. 575.

⁵⁰ Idem, “O livre-pensamento contra a Igreja...”, cit., pp. 285-324.

defender “a secularização das obras de beneficência e do corpo de enfermagem” e a suspensão das missões religiosas nas colónias. Empenhar-se-ia ainda na luta pela “permanente solidariedade moral, e mesmo material, dos livres-pensadores do mundo inteiro em face de todas as tentativas de reacção política ou religiosa”⁵¹.

Conseguindo chamar a si as aspirações socialistas – na medida em que faziam depender a resolução da questão social da solução prioritária da questão religiosa –, os livres-pensadores empreenderam uma activa campanha junto das massas populares. Recorrendo a processos idênticos aos que a Igreja Católica utilizava – as romarias ou círios –, foram criadas associações de excursionistas – os chamados círios civis – que organizavam deslocações a diversos pontos do país, promovendo conferências, sessões musicais e outras iniciativas destinadas às camadas populares, onde o carácter lúdico se articulava com os objectivos educativos, em ordem a emancipar as consciências e apressar o advento do homem novo⁵². Na primeira década do século XX as notícias do que se passava em França, onde os governos de Waldeck-Rousseau e Émile Combes levavam a cabo uma política anticlerical que conduziria à promulgação da Lei da Separação, em finais de 1905, eram recebidas com enorme entusiasmo entre os livres-pensadores portugueses, provocando um reacender da questão religiosa⁵³.

Segundo Fernando Catroga, esta “onda livre-pensadora” irá influenciar, no sentido de um maior radicalismo anticlerical, a evolução do *Grande Oriente Lusitano Unido*⁵⁴, associação que, mercê do estatuto social dos seus membros – apesar de se ter verificado uma relativa democratização no ingresso dos novos elementos –, teve um papel relevante na vitória republicana. A mensagem do Conselho da Ordem, recentemente eleito – presidido por Sebastião de Magalhães Lima – dirigida ao povo maçónico, a 14 de Maio de 1906, é clara quanto à intenção de “impor a revolução laicista como linha oficial da maçonaria”⁵⁵.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 336. Sobre Sebastião de Magalhães Lima, veja-se Maria Rita Lino Garnel, *A República de Sebastião de Magalhães Lima*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004.

⁵² Fernando Catroga, *ibidem*, pp. 308-323. Sobre a importância dos círios civis na propaganda anticatólica veja-se também António Ventura, *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal – As Convergências Possíveis (1892-1910)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000, p. 45.

A ideia dos círios civis, da iniciativa do Partido Socialista, terá surgido na sequência do congresso anticlerical de finais de Junho de 1895 que, por sua vez, constituiu uma reacção às comemorações do centenário de Santo António, empreendidas pelos sectores ligados à Igreja Católica. Estas festas integravam-se, aliás, na febre comemoracionista levada a cabo pelos positivistas e que tivera início em 1880, com as celebrações em honra de Camões. O anticlericalismo radical hostilizou as festas em torno do centenário antoniano e o cortejo que marcou o seu culminar foi manchado por incidentes graves, dos quais foram responsabilizados os anarquistas. Veja-se António Ventura, “A contestação ao Centenário Antoniano de 1895”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, CEHR, 1996/1997.

⁵³ Sobre o combate dos livres-pensadores franceses pela publicação da lei da separação veja-se Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée en France 1848-1940*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997, pp. 259 e ss.

⁵⁴ Fernando Catroga, “O Livre-pensamento contra a Igreja...”, cit., p. 334.

⁵⁵ Idem, *A Militância Laica...*, cit., p. 474.

Tenta-se muitas vezes minimizar a luta empreendida pelo liberalismo mais radical – e o radicalismo em muitos casos não ultrapassou os limites do campo religioso – contra a Igreja Católica em Portugal⁵⁶. Todavia, para um grande número de militantes, o republicanismo português, esvaziado do seu anticatolicismo, não tinha qualquer sentido. Apercebemo-nos dessa realidade ao ler os textos dos discursos que os militantes arengavam ao povo que acorria aos comícios. Aliás, o republicanismo português não constituía excepção no panorama ideológico da Europa Ocidental. Como faz notar Maurice Agulhon, a propósito do sucedido em França, durante décadas a aceitação da luta de classes como «motor da história» fez esquecer que, nos inícios do século XX, os trabalhadores revolucionários exibiam muito mais ódio contra os padres que contra os patrões e que as perturbações suscitadas pelos conflitos em torno do uso dos sinos eram dez vezes mais numerosas que as que estavam centradas nas subsistências⁵⁷. No mesmo sentido vai Manuel Suárez Cortina ao afirmar, referindo-se à Espanha do virar do século XIX para o século XX:

“La religión y no el sistema productivo, los eclesiásticos e no los patronos se convirtieron en los representantes de este universo dualizado entre reacción y progreso, entre la oscuridad y la luz, entre un pasado ciego e ignorante y un futuro prometedor y culto”⁵⁸.

Nesta conformidade, não será descabido afirmar que o combate pela laicização da sociedade foi o cimento agregador que permitiu a união, na luta contra a Monarquia, de militantes provenientes de diferentes campos políticos e sociais⁵⁹. Todos os agrupamentos funcionavam como grupos de pressão incidindo sobre os governos. A força de que dispunham, pelo menos entre a população da capital, ficou demonstrada no cortejo cívico que percorreu as ruas de Lisboa a 2 de Agosto de 1909. Tratava-se de reclamar do governo a satisfação de um conjunto de exigências, que iam desde a instituição do registo civil ao cumprimento das leis anticongreganistas⁶⁰.

⁵⁶ Em França aconteceu o mesmo. M. Vovelle refere-se à “tradição jacobina” que, durante muito tempo, minimizou o episódio da luta pela descristianização. Cf. Michel Vovelle, *A Mentalidade Revolucionária – Sociedade e Mentalidades na Revolução Francesa*, Lisboa, Edições Salamandra, 1987, p. 166

⁵⁷ Maurice Agulhon, “Préface”, in Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée en France 1848-1940*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997, pp. 11-12. Jean-Marie Mayeur assevera que o livre pensamento revestiu « des formes vulgaires et sectaires sur lesquelles les historiens ont parfois préféré passer ». Jean-Marie Mayeur, « Introduction » in *Libre Pensée et Religion Laïque en France – de la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République*, journée d’étude tenue à l’Université de Paris XII 10 Novembre 1979, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1980, p. 8.

⁵⁸ Manuel Suárez Cortina, “Anticlericalismo, religión y política en la Restauración”, in Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1998, p. 171.

⁵⁹ Fernando Catroga, “O livre-pensamento contra a Igreja...”, cit., p. 340.

⁶⁰ Idem, *Militância Laica...*, cit., p. 539. Esta luta em torno da questão religiosa sentia-se igualmente em Espanha, onde, de 26 de Julho a 1 de Agosto desse ano – a *Semana Trágica* –, foi posto fogo a dezenas de

Com a vitória republicana, a pressão dos sectores que combatiam a influência do catolicismo intensificou-se, pelo que a laicização da sociedade se apresentava como “a tarefa de mais urgente concretização”⁶¹. O II Congresso Nacional do Livre-Pensamento, que teve lugar entre 13 e 18 de Outubro de 1910, insistia nas reivindicações de leis laicizadoras⁶². Perante a força numérica ostentada pelos organizadores dessas manifestações, os primeiros governos republicanos ter-se-ão sentido, de certo modo, pressionados. Na euforia da tomada de poder, a facção mais radical imaginou que era possível queimar etapas e alcançar a vitória mais rapidamente do que se pensara em períodos anteriores. Parecia tão fácil como tomar o poder político.

Essa confiança é compreensível, se pensarmos que a Igreja não parecia encontrar-se em condições de opor grande resistência. Para muitos liberais, ela surgia como uma instituição em decadência, com reduzida credibilidade. A má reputação afectava de um modo especial o clero. A convicção de que os membros desta classe, na sua maioria, eram ignorantes, interesseiros e devassos, incapazes de se preocuparem com questões morais ou espirituais, estava generalizada. Se tivermos em conta testemunhos que nos chegam, com origem em diferentes quadrantes ideológicos, pode dizer-se que as opiniões a esse respeito, são, de alguma forma, consensuais. Segundo acusava um radical do anticlericalismo, o padre tomava ordens e dizia missa como quem seguia uma indústria ou lia uma gazeta⁶³. Na opinião de outro, disputava as “freguesias *chorudas*, os canonicatos *rendosos*, as “prebendas *pingues*”⁶⁴.

A imprensa anticatólica enfatizava os casos escandalosos que envolviam eclesiásticos, usando-os como material de propaganda. A literatura deleitava-se com exemplos de padres cúpidos e dissolutos. Haverá, certamente, algum exagero nessas avaliações. Aliás, histórias idênticas circulavam em outros países onde se travava uma guerra contra a influência da Igreja Católica⁶⁵. Mas, exageradas ou não, revelam a opinião de muita gente, sobretudo nos meios urbanos. Um grande número de livres-pensadores exultaria até por encontrar tantos vícios entre o clero. Como diz Jacqueline Lalouette, “Ils y voyaient les plus sûrs garants de leur victoire

edifícios religiosos na cidade de Barcelona. Sobre estes acontecimentos, veja-se William J. Callahan, *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 73 e ss.

⁶¹ Fernando Catroga, “O Livre-Pensamento contra a Igreja...”, cit., p. 341.

⁶² Idem, *ibidem*, p. 345.

⁶³ José Caldas, cit. por Eurico de Seabra, *A Egreja, as Congregações e a Republica – A Separação e as suas causas*, Lisboa, Typographia Editora José Bastos, s. d., p. 1093.

⁶⁴ Eurico de Seabra, *ob. cit.*, p. 1098.

⁶⁵ Veja-se Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée...*, cit., pp. 250 e ss. Sobre os comentários saídos na imprensa espanhola, nos inícios dos anos 30, veja-se Julio de la Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, in Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, cit., pp. 222 e ss.

prochaine”⁶⁶. Nos países onde a influência do clero católico continuava a impor-se, não obstante as alterações introduzidas pelas revoluções liberais, os intelectuais laicos que escreviam nos jornais e livros de propaganda, ao enfatizarem os actos de imoralidade dos padres – verdadeiros ou inventados – ou ao aproveitarem simplesmente a existência de ressentimentos para com um ou outro membro do clero, punham em causa a sua capacidade para guiar espiritualmente as populações e procuravam substituir esses tradicionais formadores das consciências e juizes do valor ético das acções humanas⁶⁷.

Não se pense, contudo, que as opiniões negativas sobre o comportamento do clero partiam somente de sectores anticatólicos. Como faz notar José Maria Díaz Mozaz, anticlericalismo não significa incredulidade, pois também o homem religioso, “y a veces precisamente por serlo, es sacudido por vientos anticlericales”⁶⁸. O sentimento de que muitos padres traíam a sua missão e o espírito do cristianismo aparece com frequência. No início do século XX, Raul Brandão, ao lamentar que se encarasse o sacerdócio como um modo de vida, apresenta-nos “o padre eleícoeiro, o padre janota, mamando charutos à porta das tabacarias, o padre intriguista, fazendo cerco às viúvas ricas [...] amigos, criando mulheres e filhos, jogadores correndo as feiras, bêbados e devassos [...]”. Mas, para Raul Brandão, pior do que estes, era o “padre banal e charro”, o padre que confessava, absolvía e baptizava como um director de secretaria despachava. O escritor apodava de ateu este padre, para quem o sacerdócio era um ofício⁶⁹. Reconhecia, porém, que nem a todos os eclesiásticos se applicava este figurino.

Em 1903 o nuncio, cardeal A. Aiuti, num relatório enviado à Secretaria de Estado do Vaticano, retrata o clero português de uma forma bem pouco lisonjeira. Mostra padres “pouco instruídos e imorais, tendo não raras vezes mulheres e filhos”. Envolviam-se nas lutas políticas, para que, quando o partido que apoiavam subisse ao poder, conseguissem uma boa colocação eclesiástica e civil⁷⁰.

Os próprios bispos não estavam livres de ser acusados de negligência no cumprimento dos seus deveres. Um caso exemplar seria o de D. António Xavier

⁶⁶ Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée...*, cit., p. 250.

⁶⁷ Sobre este assunto veja-se Ma. Pilar Salomón Chéliz, “Republicanism and rivalry with the clergy: mobilization of the protest anticlerical in Aragón 1900-1913”, *Studia Historica. Historia Contemporánea*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1983 e José Álvarez Junco, “Los intelectuales: anticlericalismo y republicanismo”, *Los orígenes culturales de la II República – IX Coloquio de Historia Contemporánea de España*, dirigido por M. Tuñón de Lara, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S. A., 1993.

⁶⁸ José Maria Díaz Mozaz, *Apuntes para una Sociología del Anticlericalismo*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976, p. 109.

⁶⁹ Raul Brandão, *O Padre*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1901, p. 19. Contudo, Raul Brandão admirava as congregações religiosas, sobretudo as femininas, que se dedicavam aos pobres e à educação. *Ibidem*, p. 20.

⁷⁰ A. Pinto Cardoso, “A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do século XIX”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, CEHR, 1991, pp. 296-297.

de Sousa Monteiro, bispo de Beja de 1883 a 1906, que foi muito pouco assíduo na sua diocese. Em média, teria aí passado menos de dois meses, em cada ano⁷¹.

Um grande número de clérigos tinha dificuldade em aceitar a disciplina eclesiástica, sobretudo no respeitante ao celibato. Estes padres eram censurados por alguns dos seus colegas, mas contavam com a benevolência dos liberais. Por isso, prefeririam a convivência dos que se mostravam complacentes e simpáticos para com as suas transgressões, o que contribuiria para que abraçassem e exibissem ideias consideradas progressistas. Os outros, os que os censuravam, eram remetidos para o rol dos reaccionários e jesuítas.

Mesmo tendo em conta todos os casos publicitados, denunciadores de uma profunda crise moral no seio do clero, parece indiscutível que, nos primeiros anos do século XX, os responsáveis da Igreja portuguesa se preocupavam com esse estado de coisas e preconizavam a sua moralização. Para começar, os bispos reivindicavam o direito a ser os únicos juízes da vocação dos candidatos ao sacerdócio⁷². Intentavam que lhes fosse dada a possibilidade de expulsar dos seminários aqueles cujo comportamento não estava de acordo com a disciplina eclesiástica. A pretensão ia contra a óptica regalista do poder civil, que continuava a afirmar os direitos do Estado no respeitante ao controlo da administração desses estabelecimentos de ensino. Ocorrências reveladoras de grave indisciplina, nos seminários de Bragança e Beja, reacenderam a questão, dando azo a fortes discussões no parlamento e acesa polémica na imprensa nacional. O caso de Beja atingiu particular gravidade. Os irmãos Ançã, que haviam dominado o seminário diocesano durante anos, eram acusados de levar vida escandalosa. Exonerados pelo bispo D. Sebastião Leite de Vasconcelos, chamado recentemente a dirigir os assuntos eclesiásticos na diocese, reclamaram perante o governo, pedindo a sua readmissão e acusando o superior de incumprimento das leis vigentes. Se os jornais ligados à Igreja aplaudiam a acção do bispo que pretendia moralizar a vida no seminário, os liberais, ainda que católicos, pareciam mais preocupados com o carácter ilegal dessas medidas, tomadas à revelia do poder civil. De resto, num tempo em que a campanha empreendida pelo anticlericalismo atingia o auge, os apóstolos da laicização não podiam deixar passar a oportunidade e acusaram o bispo de “jesuitismo”⁷³.

Alguns dos que se preocupavam com o estado de desmoralização do clero pareciam colocar a esperança na acção morigeradora dos jesuítas, franciscanos e outras ordens religiosas⁷⁴. Mas um importante sector da população portuguesa via com antipatia as congregações religiosas. É verdade que a revolução liberal

⁷¹ Cf. Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 504.

⁷² Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal*, cit., p. 197.

⁷³ *Idem, ibidem*, p. 202.

⁷⁴ A. Pinto Cardoso, *ob. cit.*, p. 304.

as declarara extintas. Porém, na segunda metade do século XIX – já depois de apagado o fogo aceso pela questão das irmãs de caridade francesas – algumas dessas associações haviam-se introduzido em Portugal, vivendo numa situação de semiclandestinidade. Constituíam uma peça importante no processo de recatoliização sonhado por Pio IX. Umas eram de fundação recente, outras, mais antigas. Ensaivavam novas formas de actuação, julgadas mais adequadas às exigências destes tempos. A associação mais actuante era, incontestavelmente, a *Companhia de Jesus*, cujos membros, através dos seus colégios e das suas prédicas, dispunham de grande influência na sociedade, sobretudo entre as elites.

O avanço das congregações não se fazia sem protestos. Em 1901, a propósito do caso Calmon⁷⁵, uma onda de manifestações violentas percorreu as ruas em muitos locais, tendo como alvo principal as residências das congregações religiosas. Colocado perante um problema que urgia solucionar, Hintze Ribeiro, pelo decreto de 18 de Abril, tornou possível a legalização das associações religiosas, desde que apresentassem estatutos no prazo de seis meses. Eram permitidas as associações que se dedicassem ao ensino, beneficência e missão. Mas a clausura, os noviçados, os votos ou profissões eram proibidos. Apesar do desagrado com que foi recebido o decreto entre os defensores das congregações, certo é que veio dar legalidade a uma situação de clandestinidade que se arrastava há muitos anos. Por esta razão, o decreto não satisfaz igualmente os anticlericais que o encararam como uma cedência ao ultramontanismo. É que a existência de congregações religiosas era um obstáculo à instituição de uma escola laica que, libertando as inteligências, teria a missão de construir um homem novo e uma nova sociedade que, como afirmavam os ideólogos do século das Luzes, não deveria a sua salvação à intervenção de um Deus transcendente, antes seria “*elle même l’agent de sa libération*”⁷⁶.

Num tempo que afirmava a liberdade individual e os deveres para com a sociedade, o frade e a freira que voltavam costas ao mundo não eram merecedores de consideração⁷⁷. Os ataques não se ficavam pelas cidades mais anticlericais. No jornal republicano moderado *A Pátria Nova*, que se publicava em Bragança, escrevia-se em Outubro de 1910: “o religioso professo renuncia à sociedade e fora

⁷⁵ Rosa Calmon, filha do cônsul do Brasil no Porto, com mais de 30 anos, pretendeu tomar votos num convento, contrariando a vontade do pai. Contando com a convívência de católicos, tentou entrar num carro que a conduziria à casa religiosa. Mas foi impedida. O caso deu origem a motins em vários pontos do país, orquestrados por anticlericais que apoiavam o cônsul e acusavam os meios clericais de rapto. Sobre esta questão, veja-se Ruy Ennes Ulrich, *Estudo Sobre a Condição Legal das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal*, Coimbra, s.n., 1905.

⁷⁶ Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 333.

⁷⁷ Nem todos os anticlericais hostilizavam as ordens religiosas. José Caldas, adversário da Companhia de Jesus, referiu-se com solidária simpatia aos infortúnios dos “mártires sem nome, já sem lar, e mais tarde sem epitáfio”, que a “ficção liberal de 1834 expulsara dos seus retiros”. Veja-se José Caldas, *A Corja Negra (Tosquia de um Charlatão)*, Porto, Liv. Chardron, 1914, p. 397.

da sociedade não há direitos. Deve, pois, ser hostilizado pela mesma sociedade”⁷⁸. Considerava-se, mesmo, que as congregações, com muitos membros estrangeiros e que tinham, frequentemente, um superior geral fora das fronteiras portuguesas, prejudicavam o clero nacional, o qual só lucraria com a sua expulsão. Aliás, a competição entre clero secular e regular é apontada com alguma frequência. Os pregadores pertencentes a congregações religiosas faziam concorrência aos padres seculares. Muitos párocos sentiam-se desprezados pelos jesuítas que, crendo ter mais ciência e mais virtude que eles, não escondiam o reduzido apreço em que os tinham⁷⁹. Esse género de confronto estaria bastante generalizado. Referindo-se à extinção das ordens religiosas após o movimento do 5 de Outubro, João José de Freitas, governador civil de Bragança, em comunicado justificativo dessa medida, afirmava que o clero secular, “tão guerreado e perseguido na sombra pelo regular, na sua maioria estrangeiro”, só tinha a lucrar com estas medidas, visto que, libertando-se da pressão que vinha sofrendo, deixava de ter a “desleal concorrência” que o mesmo lhe fazia, “cerceando-lhe dia a dia os seus proventos”⁸⁰.

Como é conhecido, a congregação que reunia maior consenso nessa antipatia era a *Companhia de Jesus*. O mito antijesuítico, que atribuía grande parte dos males do mundo à acção malévola da *Companhia*, e que se vinha estruturando desde Pombal⁸¹, servia para justificar “os males da nação, as anquiloses das sociedades e até os desaires da vida privada”⁸². O mito assentava na ideia de *complot*, numa conspiração à escala mundial, visando conquistar poder de intervenção política e cultural que permitisse “um controlo e um domínio subversivo das consciências cada vez mais universal”⁸³. Os jesuítas, vistos como homens sem pátria, agentes do ultramontanismo, eram responsabilizados pela decadência de Portugal. A crença no *complot* conseguiu um largo consenso entre a camada letrada. Na base da insistência em atribuir aos religiosos da Companhia de Jesus os crimes mais inconcebíveis – chegando essa fixação a adquirir um cariz racista⁸⁴ – estaria, porventura,

⁷⁸ *A Pátria Nova*, Ano III, nº 106, 19/10/1910, p. 1, col. 1.

⁷⁹ Luís Machado de Abreu, “O discurso do anticlericalismo português (1850-1926)”, in separata da *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, nº 16, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1999, p. 152.

⁸⁰ *A Pátria Nova*, cit., p. 3, col. 4.

⁸¹ Veja-se José Eduardo Franco, “Fundação pombalina do mito da Companhia de Jesus”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 22, Coimbra, IHTI, Faculdade de Letras, 2001, pp. 209-253.

⁸² Idem, “Génese, evolução e carácter do antijesuitismo em Portugal: Uma perspectiva evolutiva” in *Actas do Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Universidade de Aveiro, 2002, p. 91.

⁸³ Idem e Bruno Cardoso Reis, *Vieira na Literatura Anti-jesuítica (Séculos XVIII-XX)*, Lisboa, Roma Editora, 1997, p. 25.

⁸⁴ De acordo com o cientismo que enformava a ideologia republicana, a campanha antijesuítica teve mesmo uma base pretensamente científica. Miguel Bombarda levou a cabo um estudo em que integrou os jesuítas “nas tipologias médico-psiquiátricas” dos casos de loucura. Escreveu mesmo: “Eu penso que não pode ser jesuíta quem o queira; há cérebros predispostos para esse mal, como os há feitos para o crime vulgar (...)” Receita um tratamento radical: os jesuítas “sinceros” deviam ir para o manicómio. Os “hipócritas” deveriam ser exilados numa ilha, juntamente com os criminosos comuns, para não contaminarem a sociedade com

a consciência de que pertenciam a uma associação disciplinada, que evidenciava notável capacidade de intervenção cultural. Os jesuítas não se satisfaziam, como no passado, em insinuar-se junto da aristocracia, antes procuravam aumentar o seu ascendente sobre as restantes camadas sociais. Através das mulheres, mais apegadas às práticas religiosas, a sua influência estendia-se às crianças e aos homens da família, conseguindo cobrir toda a sociedade⁸⁵. Os colégios dos jesuítas, pela qualidade que lhes era reconhecida, mesmo por alguns adversários⁸⁶, eram preferidos por muitas famílias da aristocracia e da burguesia. O que parecia extremamente perigoso para os livres-pensadores, que viam o futuro da pátria a ser construído pelos odiados jesuítas.

À semelhança do que aconteceu nos outros países onde estava em marcha um processo de laicização, o preconceito contra os jesuítas expandiu-se por todas as regiões portuguesas, acompanhado por histórias ilustrativas da sua alegada perversidade. Num semanário que se publicava numa vila do norte afirmava-se não existir terra em Portugal, por mais obscura que fosse, que não albergasse em si o ódio ao jesuíta. Para o articulista, nele achava-se personificado tudo quanto se pudesse imaginar de mau. Jesuíta era sinónimo de “hipócrita e malfeitor”⁸⁷. Num outro periódico, igualmente do interior norte, o articulista referia-se à *Companhia* em termos cujo exagero é escusado realçar. Classificava-a como “seita maldita de Loyola, que tem causado rios de sangue e lágrimas por todo o mundo, a seita mais feroz que sobre a terra se tem organizado, principal instigadora das mais felinas guerras que têm manchado esta pobre Humanidade”⁸⁸.

Apesar de toda a animosidade contra as congregações religiosas no final da Monarquia, os franciscanos gozavam de alguma simpatia, talvez não tanto pela sua missão espiritual, mas devido à “publicidade” provocada pela recente contenda com os jesuítas. Também, no anticlericalismo mais moderado, alguns viam com bons olhos as congregações femininas, sobretudo as que se dedicavam à educação e à assistência. As Irmãs Pobres conseguiam o agrado geral.

A religiosidade dos portugueses, que se apresentavam, na sua maioria, como católicos, mas onde os bem pensantes gostavam de afectar displicência relativamente à religião, com um anedotário rico em histórias que ridicularizavam frades e freiras, foi criticada, de uma forma extremamente acerba, por Abúndio da Silva. Para este escritor católico, o catolicismo como religião do Estado “não era mais

a sua doença hereditária. Cf. José Eduardo Franco, “Génese, evolução e carácter do antijesuitismo...”, cit., pp. 89-90.

⁸⁵ Luís Machado de Abreu, “O discurso do anticlericalismo português...”, cit., p. 147.

⁸⁶ Oliveira Martins reconheceu a qualidade do ensino ministrado nos colégios dos jesuítas, comparando-o com a fraca qualidade do ensino público. Cf. José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, *Vieira na Literatura anti-jesuítica (Séculos XVIII-XX)*, cit., p. 80.

⁸⁷ *O Severense*, Ano I, nº 37, 9/11/1911, p. 2, col. 3.

⁸⁸ *Sul da Beira* (Mortágua), Ano II, nº 73, 17/04/1913, p. 2, col. 1.

que uma débil crosta de pomposas exterioridades, mantidas exclusivamente pela força da tradição e sob a qual germinava e medrava o gélido indiferentismo de uns e o ódio implacável de outros”⁸⁹. Embora a maior parte da população continuasse a afirmar-se católica, os deveres religiosos estavam reduzidos quase ao mínimo. Aqueles que entravam muitas vezes na igreja, nos dias de semana, e frequentavam os sacramentos com alguma assiduidade, eram olhados com desconfiança e apodados de jesuítas⁹⁰. A maioria dos católicos parecia desconfiar da Igreja e dos seus ministros, existindo confrarias nas mãos de indivíduos descrentes⁹¹. Para muitos, ser católico praticante era sinal de atraso. Por isso, misturados com os livres-pensadores, aparentando concordar com eles, estavam aqueles que, como se escrevia num semanário em 1911, “quase a ocultas, como que envergonhados da própria incoerência”, casavam, baptizavam os filhos e, antes de morrer, tratavam de acertar as contas com o ministro de um Deus em quem fingiam não acreditar⁹².

Com tudo isto, não admira que Raul Brandão considerasse que a Igreja estava “meio tombada”⁹³.

Apesar das opiniões fortemente negativistas, parece ter-se verificado, nos finais do século XIX e inícios do século XX, um esforço de recatolização⁹⁴. Através dos colégios, as ordens religiosas exerciam a sua acção, especialmente sobre as famílias abastadas. Nas principais cidades os leigos organizavam-se. Em 1872 surgiu no Porto a *Associação Católica*, seguida por outras idênticas em Guimarães, Braga e Lisboa. Nos primeiros anos do século XX, nasceu o *Centro Académico da Democracia Cristã*, em Coimbra (1901) e a *Juventude Católica Lisbonense* (1908). Os *Círculos Católicos de Operários* vão-se multiplicando, sobretudo a norte do Tejo⁹⁵. Nas paróquias desenvolviam-se novas formas de piedade, valorizando o papel dos leigos na propaganda religiosa. Os jesuítas foram os seus grandes divulgadores, realizando *missões*⁹⁶, no decorrer das quais organizavam *centros do Apostolado da*

⁸⁹ M. Abúndio da Silva, *Cartas a um Abade (sobre alguns aspectos da Questão Político-Religiosa em Portugal)*, Braga, Livreros Editores, 1913, p. 56. Sobre Abúndio da Silva, veja-se António Matos Ferreira, *Um Católico Militante diante da Crise Nacional*, Lisboa, CEHR-UCP, 2007.

⁹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 71-72.

⁹¹ Idem, *A Igreja e a Política*, Porto, Livraria Portuense de Lopes & C^a. sucessores, 1911, p. 158.

⁹² *O Heraldo* (Tavira), Ano XXIX, n^o 1497, 16/04/1911, p. 1, col. 1.

⁹³ Raul Brandão, *ob. cit.*, p. 19.

⁹⁴ Sobre a intensificação das actividades católicas veja-se Richard A. H. Robinson, “Os Católicos e a Primeira República”, in *A Primeira República Portuguesa – entre o liberalismo e o autoritarismo* (coord. Nuno Severiano Teixeira e António Costa Pinto), Lisboa, Edições Colibri, 2000, p. 94.

⁹⁵ António Matos Ferreira, “A constitucionalização da religião”, in *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Círculo de Leitores, 2002, pp. 45-48.

⁹⁶ Nem só os jesuítas promoviam *missões*. Outros pregadores percorriam as paróquias, sobretudo nos meios rurais, talvez não tanto num esforço de recatolização, mas para “despertar os descuidados” – como se escrevia no título do livro *Missão Abreviada* – com a prática religiosa, avivando o temor das penas eternas que esperavam todos aqueles que se afastavam das prescrições religiosas, sobretudo no respeitante ao pecado da impureza. O livro *Missão Abreviada*, do padre Manuel Couto, conheceu um êxito assombroso, se tivermos

Oração, onde se incrementava a devoção ao Coração de Jesus. Nesses centros, os zeladores e as zeladoras – leigos que se distinguiam pela sua piedade – procuravam, pela palavra e pelo exemplo, dar novo vigor à prática religiosa, conduzindo à confissão e à comunhão assídua os que andavam um tanto afastados. Através desta instituição, os leigos eram convidados a ter um papel mais activo dentro duma Igreja que ia compreendendo que só pela desclericalização poderia sobreviver.

Não espanta que o *Apostolado da Oração* e a devoção ao Coração de Jesus fossem fortemente combatidos pelos anticlericais. Uma Igreja em movimento, lutando contra a descristianização – o que, na óptica anticlerical, significava lutar contra o progresso – parecia muito mais perigosa que a Igreja tradicional, mergulhada na rotina e no conformismo. Trindade Coelho denunciou os perigos deste novo movimento, com os seus zeladores e zeladoras orientando um “exército” de associados superiormente dirigidos pelos jesuítas⁹⁷.

O militantismo ultramontano não se confinava ao desenvolvimento destas novas formas de devoção. Defendia que a luta contra a laicização da sociedade não se podia ficar pela catequese. Era necessário que os católicos, que constituíam a maioria dos portugueses, a despeito dos avanços da descristianização, se mobilizassem, lutando por uma nova orientação política do país, mais de acordo com os princípios cristãos. Assim nasceu o partido nacionalista⁹⁸ que, ao pretender abrir caminho a uma política diferente, mais de acordo com os princípios morais que, em seu entender, só a religião podia fornecer, veio a cair nos mesmos erros que denunciava nos adversários. Mais grave que isso foi o facto de que, ao procurar cobrir-se com a religião, exacerbou ainda mais a questão religiosa, dando origem a uma polémica entre jesuítas e franciscanos. Aqueles, ao pretenderem “monopolizar o voto católico”⁹⁹, retiravam à maioria dos portugueses a liberdade de opção política, ensinando que incorria em pecado quem apoiasse outro partido. Os franciscanos de Montariol – Braga –, na *Voz de Santo António*, ergueram-se em defesa da democracia política, opondo-se vigorosamente a tal pretensão.

Toda esta controvérsia mais não fez que intensificar a onda de hostilidade sobre a *Companhia de Jesus*. Porém, a esse tempo, já a questão religiosa extravasava muito para além do antijesuitismo. Na verdade, se o antijesuitismo de Pombal

em conta a elevada percentagem de analfabetos na população portuguesa. De 1859 a 1904 teve 16 edições, podendo aceitar-se que, até esta data, fosse o livro português de maior tiragem. Cf. João Francisco Marques, “O Rigorismo na espiritualidade popular oitocentista – o contributo da *Missão Abreviada*”, in *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular – Sociabilidades – Representações – Espiritualidades*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL, 1999.

⁹⁷ Trindade Coelho, *ob. cit.*, pp. 318-319.

⁹⁸ Sobre o aparecimento do partido nacionalista e as lutas em que se envolveu veja-se Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1980, pp. 221-237 e Vítor Neto, “O nacionalismo católico em Jacinto Cândido”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 22, Coimbra, IHTI, 2001, pp. 395-417.

⁹⁹ Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã...*, cit., p. 235.

não era anticatólico nem sequer anticongreganista, a corrente antijesuítica das primeiras décadas do período liberal passará a confundir-se com o campo dos que atribuíam às ordens religiosas a responsabilidade pelo estado de decadência nacional. Na segunda metade do século XIX, coincidindo com a reacção da Igreja, a tentar recuperar no plano espiritual o domínio que perdera no temporal, a luta contra o jesuíta envolverá os católicos mais ortodoxos, que persistiam na sua fidelidade a Roma¹⁰⁰. À semelhança de Teófilo Braga, que afirmava que “ao Catolicismo substituiu-se o Jesuitismo”, cada vez mais os guias da opinião pública republicana estabeleciam “uma relação de equivalência entre os conceitos de Catolicismo, Jesuitismo, Congreganismo e Clericalismo”¹⁰¹. Aliás, com o enfatizar dessa questão, o sentido de jesuitismo alargara-se, passando a significar capitalismo, atraso, ignorância, pobreza, essas barreiras que obstaculizavam o advento de uma nova idade de ouro, com liberdade, abundância e felicidade – e tudo o mais que pode caber na dimensão do sonho – e que os profetas da nova era vinham anunciando, numa autêntica “antropologização do Céu”¹⁰².

Só as Luzes poderiam pôr fim ao obscurantismo plasmado na religião – numa qualquer religião. O livre-pensamento radical, com os olhos numa República que se tornara uma mística, prometia libertar completamente as consciências de todas as peias que travassem o desabrochar da Razão. Como diz Claude Nicolet,

«Ce que la République ne peut tolérer, non par fantaisie, mais par sa nature même, c'est l'aliénation anticipée de sa liberté de conscience par un individu au profit d'une quelconque autorité, spirituelle ou temporelle»¹⁰³.

Assim sendo, a campanha pela laicização, empreendida pelo radicalismo livre-pensador, não se podia satisfazer com o domínio das aparências externas. Pretendia-se uma laicização interiorizada, indo ao mais profundo das almas. Uma confissão de fé significava um rebaixar da condição humana, na medida em que não era permitido expor uma dúvida, emitir uma opinião perante o seco dogma

¹⁰⁰ José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica ...*, cit., p. 60.

¹⁰¹ Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia republicana em Portugal – O Contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Liv. Minerva, 1989, p. 199.

¹⁰² Expressão usada por E. Bloch, citado por Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Liv. Almedina, 1990, p. 60.

¹⁰³ Claude Nicolet, *L'Idée Républicaine en France (1789-1924) – Essai d'histoire critique*, Paris, Éditions Gallimard, 1982, p. 503.

O peruano Víctor Andrés Belaunde escreveu, em 1933, que o radicalismo fez do problema religioso “no solo el problema máximo, sino el problema único; en el ha condensado, desde el punto de vista intelectual, toda su ideología científica, y, desde el punto de vista sentimental, toda su pasión sectaria e su fuerza demoleadora”. Cf. Hugo Garavito Amézaga, *El Perú Liberal – Partidos e Ideas Políticas de la Ilustración a la Republica Aristocratica*, Lima, Ediciones El Virrey, 1989, p. 194.

imposto pela autoridade¹⁰⁴. Ferdinand Buisson, um dos mais conhecidos combatentes franceses da laicidade, exprimiu o risco de deixar a tarefa a meio:

«Quiconque accepte un *credo* [...] renonce à être un libre penseur pour devenir un croyant, c'est-à-dire un homme qui nous prévient qu'à un moment donné il cessera d'user de sa raison pour se fier à une vérité toute faite qu'il ne lui est pas permis de contrôler»¹⁰⁵.

Contudo, não obstante todas as afirmações de rejeição de qualquer atitude religiosa, neste clima revolucionariamente anti-religião, não estão ausentes formas de religiosidade mais ou menos difusas. O racionalismo positivista pareceria muito frio e desumano a um grande número de militantes. Para alguns destes, a figura de Cristo, o Cristo dos românticos, pobre e injustiçado, mantinha a sua capacidade de cativar simpatias, ao lado das novas divindades, reveladas por profetas, eles também denotando um proselitismo em nada diferente daquele que criticavam. As novas entidades, sacralizadas pelas potencialidades que carregavam, de esperança num mundo onde a justiça seria reposta – Razão, República, Amor, Pátria, Humanidade –, eram susceptíveis de despertar os mesmos arroubamentos, as mesmas excitações, idênticas generosidades e violências. Nos comícios, os tribunos republicanos desaparegavam-se da “Razão” e faziam apelo às emoções, criando um clima favorável à exacerbação dos sentimentos. O próprio termo República transportava em si toda a mitologia religiosa recuperada da Revolução Francesa. Aliás, esta revolução – mãe e modelo das revoluções para os republicanos dos inícios do século XX que comungavam do mesmo fervor espiritual que lhe votavam os franceses da III República – tornara-se ela própria uma religião, assim sentida para os que permaneciam fiéis a Michelet e Quinet¹⁰⁶.

O carácter sacrossanto penetrara mesmo entre as classes populares, pouco entendidas em doutrinas e sistemas mais ou menos abstractos. Lembremo-nos daquele pobre soldado implicado na revolta de 31 de Janeiro, que dizia não saber o que

¹⁰⁴ Um livre-pensador francês escreveu: «Je suis libre penseur parce que je pense. Avoir la foi c'est croire sans discussion, sans examen». Cf. Gérard Jacquemet, «Edmond Lepelletier et la libre pensée à Paris au début de la III République», in *Libre Pensée et Religion Laïque en France – de la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République*, cit., p. 114.

¹⁰⁵ Claude Nicolet, *ob. cit.*, p. 500. Apesar desta afirmação, Ferdinand Buisson não combatia a religião, desde que fosse depurada de dogmas, de milagres ou autoridades sacerdotais. De origem protestante, nunca deixou de repetir que as religiões – “les confessions dogmatiques” – não passavam de expressões imperfeitas, ao longo da história, do sentimento religioso. Nos seus escritos afirmou a vontade de “laïciser la religion”, sentindo a religião como uma necessidade da alma humana e procurando uma religião de futuro que “fundasse o reino de Deus sobre a Terra”. Veja-se Jean-Marie Mayeur, “La foi laïque de Ferdinand Buisson”, in *Libre Pensée et Religion Laïque en France – de la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République*, cit., pp. 247-257.

¹⁰⁶ Alice Gérard, “Le thème de la Révolution / Religion dans l'historiographie républicaine, de Michelet a Mathiez », *Libre Pensée et Religion Laïque en France...*, cit., pp. 12 e ss.

era a República, acrescentando de seguida: “mas não pode deixar de ser uma coisa santa”¹⁰⁷. Do mesmo modo, para Machado dos Santos, os homens que, na noite de 3 para 4 de Outubro, “caminhavam para o Incerto, iam animados de Fé e Esperança [...], como os antigos cristãos ao caminharem para a arena do circo com a sua crença em Deus e a sua esperança no céu”¹⁰⁸. Os próprios monárquicos não estavam imunes a esta mística. O advogado Cunha e Costa afirmou ter conhecido vários monárquicos que lhe declararam não querer morrer sem ver o que era a república¹⁰⁹.

Com certeza, não se trata de simples retórica. Como diz Fernando Catroga, “a exorcização do religioso (e do sagrado) visada pelo projecto cultural laicista não impediu que uma certa tonalidade religiosa lhe entrasse pela janela enquanto o seu discurso explícito procurava expulsá-la pela porta”¹¹⁰.

A noção austera do dever, importante ingrediente da chamada «virtude republicana», estava imbuída dessa religiosidade. Raul Proença, pouco antes da revolução que pôs fim à monarquia, não receou confessar-se religioso, pois que, em seu entender, desde que um homem diz *eu devo*, “desde esse momento ele confessou-se religioso”, na medida em que, “na boca do arreligioso lógico consigo mesmo o dever é uma palavra vã”¹¹¹. Algo que não podia reduzir-se à ciência, tão cara a este republicanismo, infiltrava-se no discurso dos que, na linha dos iluministas, identificavam história com progresso. Por isso, Fernando Catroga chamou a atenção para a presença do metafísico na crença, apregoada pelos adversários da metafísica, de que “o sentido universal da história” apontava para a República¹¹². Aliás, na linha do mesmo autor, pode afirmar-se que o cientismo evolucionista, ao prometer uma «Idade de Ouro» para uma humanidade finalmente liberta da opressão religiosa, constituía “uma espécie de reactualização secular das esperanças messiânicas e milenaristas”¹¹³.

Assim, não será descabido afirmar que a guerra de religião que, de algum modo, se travava desde o movimento revolucionário de 1820, ia entrar numa nova fase, mais violenta e cruel, veiculando os ódios usuais nesse tipo de conflitos. As revoluções que “correspondem a uma esperança religiosa são perigosas, porque esperam de realizações humanas aquilo que é sem dúvida da ordem do divino”¹¹⁴.

¹⁰⁷ Joel Serrão, *Da “Regeneração” à República*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990, p. 170.

¹⁰⁸ Machado Santos, *A Ordem Pública e o 14 de Maio*, Lisboa, s.n., 1916, p. 7.

¹⁰⁹ *O Dia*, nº 694, 14/07/1914, p. 1, col. 1. Como diz Rui Ramos, o republicanismo “ideal” era partilhado pela maioria da elite política da monarquia constitucional portuguesa. Rui Ramos, “Depoimento – o sentido histórico da I República Portuguesa”, in *A República Ontem e Hoje*, cit., p. 47.

¹¹⁰ Fernando Catroga, *A Militância Laica...*, cit., p. 599.

¹¹¹ Raul Proença, “Nós somos religiosos”, in *Alma Nacional* (Lisboa), nº 19, 16/06/1910, p. 303.

¹¹² Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., pp. 194 e ss.

¹¹³ Fernando Catroga, *Caminhos do Fim da História*, Coimbra, Quarteto Editora, 2003, p. 34.

¹¹⁴ Jean-Claude Eslin, *ob. cit.*, p. 207.

Aliás, quase pode assegurar-se que, nas vésperas do 5 de Outubro, a questão política se diluía na questão religiosa. Para muitos, a monarquia era antipática sobretudo porque era jesuítica. Para denegrir o rei, criticava-se a sua beatice. A rainha mãe era “beata”, protectora de freiras e de jesuítas. Tendo presente essa realidade, não espanta que alguns representantes do republicanismo, como Afonso Costa e Bernardino Machado, dessem o seu apoio amigo aos políticos monárquicos anticlericais¹¹⁵, na medida em que eles estavam a fazer obra republicana. Compreende-se igualmente que o governo de Teixeira de Sousa esperasse salvar a Monarquia tomando disposições que satisfizessem os liberais. A expulsão dos padres marianos de Aldeia da Ponte, tidos como jesuítas, e a tentativa de encerrar as casas de padres da *Companhia de Jesus* em Portugal – desejo não concretizado devido à oposição do rei – estavam entre as providências que se esperava trariam algum alívio na tensão em que se vivia¹¹⁶.

No campo contrário enfatizava-se igualmente o problema religioso relativamente ao político. Poucos meses antes do eclodir da Revolução um padre opinava que “as questões de repúblicas, monarquias absolutas ou representativas” não passavam de ninharias, existindo no momento “apenas duas falanges: a dos católicos crentes e a dos jacobinos”. Tudo o mais era poeira¹¹⁷.

Sendo o anticlericalismo o “mais básico denominador comum a unir as congéries republicanas [...] opiato das massas republicanas”¹¹⁸, revelou enorme aptidão para mobilizar multidões de descontentes. Essa capacidade, já amplamente

¹¹⁵ O dissidente progressista José Maria de Alpoim, mesmo durante a República, contou sempre com a protecção de França Borges, Afonso Costa e Bernardino Machado. Cf. António Maria da Silva, *O Meu Depoimento*, vol. I – *Da Monarquia a 5 de Outubro*, Lisboa, [s.n.], s. d., p. 420.

Afonso Costa e Bernardino Machado não defendiam que a mudança de regime se fizesse através de um golpe revolucionário. Preferiam a conquista do poder pela “propaganda legal e pela metodologia eleitoralista”. Veja-se Amadeu Carvalho Homem, *A Propaganda Republicana 1870-1910*, Coimbra, Coimbra Editora, 1990, pp. 74-79.

¹¹⁶ A importância do problema religioso é sublinhada por Teixeira de Sousa que, alguns anos mais tarde, afirmaria ter procurado desarmar a revolução por meio de medidas “que tirassem aos republicanos a razão dos seus ataques à Monarquia”. Veja-se Teixeira de Sousa, *Responsabilidades Históricas (Política Contemporânea)*, vol. II, Coimbra, França & Arménio Liv. Ed., 1917, p. 415. Por outro lado, foi encetada uma política de captação dos operários, tentando desviá-los da órbita republicana. João Franco satisfaz algumas reivindicações operárias e, depois do seu afastamento, D. Manuel interveio directamente junto do Governo para a realização de um inquérito sobre a situação das classes trabalhadoras. Cf. Manuel Vilaverde Cabral, *O Operariado nas Vésperas da República (1909-1910)*, Lisboa, Editorial Presença, 1977, pp. 53-54.

¹¹⁷ Jacinto Baptista, *Um Jornal na Revolução – «O Mundo» de 5 de Outubro de 1910*, Lisboa, Seara Nova, 1966, p. 132.

Num estudo recente, que aborda este tema, regista-se que, no final da Monarquia, os temas mais debatidos em conferências democráticas, destinadas a divulgar os novos valores junto das camadas populares, eram de cariz religioso, superando as questões relacionadas com o regime. Veja-se Sá Paulo Ribeiro, *A Popularização da Cultura Republicana (1881-1910)*, dissertação de mestrado (texto policopiado), Coimbra, Faculdade de Letras, 2003, p. 53.

¹¹⁸ Hermínio Martins, *Classe, Status e Poder e outros ensaios sobre o Portugal contemporâneo*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais – Universidade de Lisboa, 1998, p. 73.

demonstrada no grande desfile de 2 de Agosto de 1909, revelando até que ponto a doutrinação contra a influência da Igreja Católica tocara uma significativa percentagem da população de Lisboa, far-se-á sentir novamente por ocasião dos funerais de Miguel Bombarda e Cândido dos Reis. O cortejo, constituído por cerca de duzentas mil pessoas, demorou quatro horas a passar pelas ruas¹¹⁹. Lisboa, a capital do republicanismo anticatólico, ostentava a sua força. Apoiados nesse espírito, os líderes republicanos pareciam confiantes na vitória. Por isso, nos inícios de 1912, Luís da Câmara Reis escrevia com alguma arrogância¹²⁰:

“Portugal está travando, neste momento, o único conflito externo que não lhe acarreta consequências desastrosas: um conflito com a Igreja Romana [...]. O sucessor dos antigos chefes dos estados pontifícios [...] não dispõe de canhões, exército, esquadras. Os seus *ultimatums* são encíclicas e as suas declarações de guerra excomunhões”.

Pensando que um tal inimigo era muito pouco de temer, considerava mesmo que esse combate, envolvendo custos insignificantes – “refrega brilhante, sem ter que aparelhar navios ou equipar regimentos” – apresentava vantagens: atraía as atenções do mundo inteiro, bem como as simpatias dos intelectuais e do operariado. Boas razões para fugir de atitudes conciliatórias.

Em síntese, poder-se-á falar de uma «guerra religiosa» em Portugal desde Pombal às primeiras décadas do século XX. Naturalmente, essa guerra teve momentos altos, num campo que se foi alargando e adquirindo novos contornos. Se, no tempo de Pombal, o combate esteve centrado na Companhia de Jesus, o anticongreganismo, baseado nos Direitos do Homem afirmados na Revolução Francesa, marcará a revolução liberal, prolongando-se até à República e tendo na questão das Irmãs da Caridade e no caso Calmon os seus pontos mais elevados.

As diversas polémicas que lançaram perturbações na sociedade portuguesa, com particular relevo para o debate em torno do casamento civil, mostram a importância do sector populacional que não se revia numa Igreja que, aos olhos de um número crescente de pessoas, aparecia como intransigente e distanciada de um mundo com novos valores.

A situação internacional, com novos problemas decorrentes da urbanização e da industrialização, a confiança na sua capacidade de ser perfectível, capaz de realizar o ideal do progresso, tendo como suporte os avanços da ciência, iam afastando a sociedade civil de uma Igreja, cujos responsáveis máximos teimavam em

¹¹⁹ Rui Ramos, *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. VI, *História de Portugal* (coord. José Mattoso), Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p. 431.

¹²⁰ Luis da Camara Reis, *Vida Política*, nº 16, Lisboa, Typographia Mendonça, [1912], pp. 241-242.

negar os princípios da liberdade. E, assim, a partir dos anos 70 do século XIX, a campanha contra o excessivo domínio da Igreja na sociedade civil incidirá sobre o próprio catolicismo. Os mais radicais apontavam a Igreja como a grande culpada pelo atraso da sociedade portuguesa e pretendiam retirar-lhe toda a visibilidade, afastando-a do espaço público e remetendo-a para o sector privado. Aliás, mesmo neste espaço, acreditavam ser possível que, com uma pedagogia racionalista, se libertariam as consciências de qualquer credo que, a seus olhos, obstaculizava o desabrochar da Razão. No virar do século XIX para o século XX a campanha empreendida pelos livres-pensadores intensificou-se junto das classes populares. A questão religiosa era apresentada em articulação com a questão social. Para resolver esta, era necessário resolver aquela. E, aos olhos dos propagandistas, só a República forneceria as condições precisas para conseguir a revolução cultural capaz de criar o homem novo, com novas energias e sem as “superstições” inoculadas por uma Igreja obscurantista.

O 5 de Outubro é, assim, um “ponto de chegada”, constituindo, igualmente um ponto de partida para uma nova realidade, onde a «guerra religiosa» conhecerá embates muito mais violentos que no passado. É essa nova realidade que iremos analisar. Não interessará tanto o debate político-ideológico. Importará mais prestar atenção às resistências – activas e passivas – por parte do clero e por parte das populações apegados às suas crenças e tradições, que não estavam dispostos a abandonar em obediência a um decreto. Os protagonistas, na sua maior parte, são gente anónima, vivendo, a maioria, em meios rurais, muitos deles sem saber ler e escrever, tudo ignorando sobre correntes doutrinárias que falavam no homem novo e na morte de Deus. Gente resignada a uma vida de privações, desde que se lhes deixasse a esperança num mundo que premiaria os pobres e resignados.

No campo contrário estão os que acreditaram em outros apóstolos, os que não se contentaram com promessas de justiça a ser realizada num outro mundo e quiseram construir aqui a sociedade sonhada. Nem sempre os dois campos estão bem delimitados. Por vezes, há confusões e interpenetrações. Os que estão hoje aqui podem estar amanhã do outro lado. Sem que isso signifique traição. Porque a dimensão do desengano corresponde à grandeza do sonho.



Manifestação anticlerical promovida pela Junta Liberal em 2 de Agosto de 1909, cujo aniversário foi sendo celebrado pela República. A manifestação tinha por objectivo protestar contra as congregações religiosas e exigir execução das leis de Pombal, Joaquim António de Aguiar e Brancaamp Freire.

(Autor: Joshua Benoliel. Arquivo Municipal de Lisboa/Arquivo Fotográfico – JBN/001487)

CAPÍTULO I

O CLERO E A REPÚBLICA – DA EXPECTATIVA BENEVOLENTE AO EPISÓDIO DA PASTORAL

Em 1913, M. Abúndio da Silva, numa alusão à tormenta que sobre a Igreja se havia abatido, afirmava que ela “nos tem feito viver um século em dois anos”¹. Esta opinião constitui um exemplo do que pensavam muitos católicos acerca das dificuldades sentidas desde a implantação da República. Contudo, não se pode dizer que a Igreja tenha hostilizado o novo regime nos seus primórdios. Mesmo os ultramontanos, mais presos ao passado e mais contestatários da subordinação ao poder civil, sentiam que não tinham motivos para estar gratos ao regime monárquico. A *Revista Catholica*, que se publicava em Viseu, no dia 5 de Outubro de 1910, quando ainda nada se sabia dos acontecimentos de Lisboa, dirigiu críticas ao executivo de Teixeira de Sousa, referindo-se à “cobardia do governo perante o elemento jacobino”, cobardia essa que levava à captura de dois padres da Aldeia da Ponte, no concelho do Sabugal².

Após a vitória republicana, no receio de levantamentos populares que poderiam ocorrer sobretudo nas regiões mais apegadas às práticas religiosas, o Governo Provisório, representado pelo ministro da Justiça, Afonso Costa, procurou tranquilizar os sectores ligados à Igreja, enviando telegramas aos governadores civis,

¹ M. Abúndio da Silva, *Cartas a um Abade...*, cit., p. 9.

² *Revista Catholica*, Ano XX, nº 79, 5/10/1910, p. 634, col. 1. Esses padres pertenciam ao *Instituto dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria*. Tinham estatutos aprovados desde 1901, sob a designação de Colégio de Aldeia da Ponte. A Associação foi dissolvida por portaria de 12 de Setembro de 1910 (possivelmente por ser confundida com a Companhia de Jesus) sob a alegação de se ter desviado dos fins legais da sua instituição, encontrando-se reduzida a “uma casa de missionários espanhóis, da Congregação da Companhia de Jesus, que não tem existência legal no país”. Cf. *Diário do Governo*, 13/09/1913.

com instruções para que o culto fosse respeitado nas igrejas e em outros lugares a isso destinados. O telegrama continha uma promessa, ainda que vaga: o governo só procedia contra o clericalismo e a reacção, por serem contrários à liberdade humana, à paz e à ordem social³.

A Igreja estava habituada a esse tipo de vendavais que, de quando em quando, a atingiam. De um modo geral, o clero regular era quem verdadeiramente sofria. O clero secular conseguia reerguer-se sem grandes feridas e adaptar-se às novas situações. Fora assim com o pombalismo, fora assim com a revolução liberal. Por isso, a hierarquia eclesiástica procurou contemporizar, tomando uma atitude amigável, de respeito pelas novas instituições. Os bispos apressaram-se a cumprir os novos governantes. A Sé Patriarcal arvorou a bandeira republicana⁴. Até o padre Lourenço de Matos, que dirigira o jornal católico *Portugal*, tido como símbolo do reacconarismo, pretendeu aderir à República⁵.

O decreto de 8 de Outubro, pondo em vigor as leis pombalinas de expulsão dos jesuítas, e a lei de Joaquim António de Aguiar, que extinguiu as ordens religiosas em Portugal, não pareceu afectar muitos católicos. De entre estes, os liberais aplaudiram mesmo essas primeiras medidas tomadas pelos vencedores, pois viam no clericalismo um adversário do progresso, impondo-se, por isso, a sua destruição. Assim pensava Moreira de Almeida que, no jornal *O Dia*, antes do 5 de Outubro se mostrara um ardente defensor do catolicismo liberal⁶. Em Fevereiro de 1911, este diário elogiou a política republicana que pusera termo à existência de congregações religiosas em Portugal, afirmando que o frade era “um inimigo da liberdade” e as casas congreganistas eram “focos de infecção”⁷. Alguns eclesiásticos referiam-se em tom de desabono ao “clericalismo” como se esse fenómeno não lhes dissesse respeito. Assim, o cônego Jordão de Almeida, prior de Moura, em carta para o mesmo jornal, escrevia que o 5 de Outubro dera o golpe decisivo

³ *A Pátria Nova*, Ano III, nº 108, 2/11/1910, p. 1, col. 2.

⁴ Joaquim Leitão, *Annaes Politicos da Republica Portuguesa I – Da proclamação da Republica às primeiras tentativas de Restauração. Outubro de 1910 – Março de 1911*, Porto, Livraria Magalhães & Moniz Editora, 1916, p. 87.

⁵ *O Dia*, Ano XI, nº 3184, 20/10/1910, p. 1, col. 1.

⁶ Moreira de Almeida era seguidor de José de Alpoim, que encabeçou a *Dissidência Progressista*, separando-se, assim, do Partido Progressista. Em muitos aspectos estava próximo dos republicanos, pois Alpoim participou, ao lado de Afonso Costa, no golpe falhado de 28/01/1908. O grupo tinha um jornal, *O Dia*. O jesuíta L. Gonzaga de Azevedo, referindo-se à imprensa “avançada” que guerreava a *Companhia de Jesus*, não distinguia entre *O Dia* – jornal monárquico – e *O Mundo* ou *O Século* – jornais republicanos. Cf. L. Gonzaga de Azevedo, S. J., *Proscritos – Notícias circunstanciadas do que passaram os religiosos da Companhia de Jesus na revolução de Portugal de 1910*, Valladolid, s.n., 1911, p. 1. Contudo, de 6 de Outubro a 31 de Dezembro de 1910, o nome do director foi substituído no cabeçalho do jornal por um “director interino” – João Ferreira. Mas a direcção anterior permanecia. Em Fevereiro o jornal iniciou uma nova série, novamente com o nome de Moreira de Almeida. Segundo *O Dia* de 15/04/1911, o jornalista teria procedido assim nos primeiros meses da República por “probidade política” e “lealdade”.

⁷ *O Dia*, 3ª série, nº 6, 8/02/1911, p. 1, col. 1.

no clericalismo. Contudo, advertia que não se devia confundir clericalismo com clero nacional, nomeadamente com o clero paroquial, “fazendo-lhe expiar culpas que lhe não pertencem, tornando-o responsável por actos que não praticou”⁸. Tal concepção tinha chegado às regiões consideradas mais conservadoras. Logo após a implantação da República escrevia-se num jornal de Bragança, a propósito da anunciada lei de separação:

“Na lei haverá o respeito por todos os direitos adquiridos pelo clero nacional, que só tem a lucrar com a expulsão das congregações religiosas”⁹.

E o governador civil desse distrito, João José de Freitas, em comunicado, procurou sossegar o clero secular e todos os crentes, assegurando que, num país em que a grande maioria era católica, não podia ninguém de são juízo pensar em derrubar a religião. À testa do Governo da República encontravam-se homens que, pelo seu saber, patriotismo e carácter, eram garantia segura de honesta, sensata e profícua administração. As crenças de todos seriam, pois, acatadas, e ao clero paroquial assegurados os seus legítimos direitos¹⁰.

Não espanta que, na questão das congregações religiosas, o apelo ao nacionalismo seja uma constante. Embora muitos dos seus membros fossem portugueses, a sociedade religiosa de que faziam parte tinha um carácter transnacional, obedecendo, normalmente, a um superior estrangeiro. Na conjuntura em que se vivia, convinha até exagerar o número de congreganistas de outras nacionalidades¹¹. O periódico *O Poveiro*, muito ligado ao pároco de Póvoa de Varzim, em Setembro de 1910 opinava que a existência de comunidades religiosas no país era ilegal. Os católicos não precisavam delas, pois tinham os seus padres e bispos, “todos nacionais”¹². Depois da implantação da República o mesmo periódico noticiou, sem qualquer comentário em desabono das novas instituições, a saída dos franciscanos, que tinham um convento na freguesia de Barqueiros, pertencente ao concelho de Barcelos, bem como das Doroteias, que dirigiam um colégio na Póvoa. Relativamente a estas, comentava-se, pouco simpaticamente, que se haviam dirigido para uma freguesia do concelho de Barcelos, conseguindo refúgio em casa

⁸ *Ibidem*, nº 16, 20/02/1911, p. 1, col. 6.

⁹ *A Pátria Nova*, Ano III, nº 106, 19/10/1910, p. 1, col. 2.

¹⁰ *Ibidem*, p. 2, col. 4-5.

¹¹ O *Diário do Governo* de 26 de Dezembro de 1910 publicou a estatística da Província de Portugal da Companhia de Jesus relativamente ao começo de 1910. Por ela toma-se conhecimento que os jesuítas em Portugal e seus domínios totalizavam 387. Destes, 161 eram sacerdotes, 103 estudantes e 123 irmãos leigos. Os estrangeiros eram 27 (14 sacerdotes, 2 estudantes e 11 irmãos leigos), constituindo uma minoria. A publicação católica *A Voz da Verdade* chamava a atenção para o empolar do número de estrangeiros normalmente feito e informava que quase todos os estrangeiros estavam nas missões ultramarinas, sujeitos a superiores portugueses. Veja-se *A Voz da Verdade* (Braga), Ano XVIII, nº 6, 9/02/1911, p. 61.

¹² *O Poveiro*, Ano I, nº 11, 17/09/1910, p. 1, col. 1.

de uma educanda que “tinham fanatizado”, onde ficavam à espera, até ver no que paravam as coisas¹³.

Esta demarcação relativamente às congregações religiosas, reveladora das clivagens existentes entre clero regular e clero secular, não era consensual. Algumas vozes se ergueram, em solidariedade para com os perseguidos. *A Palavra*,¹⁴ em 9 de Outubro, não receou inserir nas suas páginas algumas expressões de piedade para com os sacerdotes presos em Lisboa, enviando-lhes “protestos de simpatia e respeito”¹⁵.

É que, embora se possa considerar que o movimento contra o clero no 5 de Outubro não atingiu as proporções violentas de outros com o mesmo carácter anticlerical – a *Semana Trágica* de Barcelona, com incêndios provocados em dezenas de casas religiosas, ocorrera no ano anterior, permanecendo na memória de católicos e não católicos –, ele teve os seus momentos de grande exacerbação de ódio, canalizado sobretudo para os frades e freiras, especialmente para os jesuítas. Em Lisboa, os revolucionários assaltaram o convento das Trinas – certamente no desejo de vingar o tão falado e explorado “crime” contra Sara de Matos¹⁶ –, o colégio de Campolide e a residência do Quelhas pertencentes aos jesuítas, assim como o colégio dos Lazaristas, onde foram mortos dois sacerdotes. Procuravam insistentemente alçapões de entrada para as galerias subterrâneas acerca das quais circulavam, nos meios anticlericais, as mais fantásticas histórias. Em Setúbal, a multidão em fúria invadiu a igreja do Coração de Jesus e satisfez a sua raiva mutilando imagens e destruindo portas, janelas, altares, confessionários, tribunas... No exterior acenderam fogueiras para onde lançaram os restos dos destroços, bem como os livros da biblioteca e os paramentos¹⁷. Estes actos de violência popular,

¹³ *Ibidem*, Ano I, nº 14, 11/10/1910, p. 2, col. 3.

¹⁴ *A Palavra* iniciou a sua publicação em Agosto de 1872. O grupo de católicos reunido em torno do jornal procurou mostrar que, ao contrário do que defendiam os legitimistas, que tinham como seu principal periódico *A Nação*, catolicismo e liberalismo eram compatíveis. Afirmavam mesmo que os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, pertenciam à tradição cristã. Interessados pela questão social, pretendiam resolvê-la através dos “círculos católicos de operários”, associações interclassistas que enfatizavam o aspecto moral do problema. *O Grito do Povo* surgiu como suplemento de *A Palavra*, voltado para as questões sociais. Veja-se João Francisco de Almeida Policarpo, *ob. cit.* e Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã...*, cit., p. 64.

¹⁵ *A Palavra*, Ano XXXIX, nº 58, 9/10/1910, p. 1, col. 2.

¹⁶ Como sugere Jesus Pabón, *A Revolução Portuguesa*, Lisboa, Bertrand, s.d., p. 143. Sara de Matos, noviça no convento das Trinas, em 1891 apareceu morta em circunstâncias que levantaram as suspeitas dos livres-pensadores. Lançaram a acusação de que fora vítima de envenenamento, com o objectivo de encobrir um acto de violação. Embora em tribunal nada se tivesse provado, os meios anticlericais usaram este caso na sua campanha contra a Igreja. Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória – Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos em Portugal (1756-1911)*, Coimbra, Liv. Minerva Editora, 1999, pp. 200 e ss.

¹⁷ L. Gonzaga de Azevedo, *ob. cit.*, p. 77. Para além dos dois lazaristas mortos, a revolução provocou a morte de uma religiosa, pertencente ao Instituto das Irmãs de Santa Doroteia. Trata-se de Madre Tipping, de nacionalidade inglesa que, de acordo com o decreto de 8 de Outubro, teria de regressar ao seu país. Foi entregue ao cônsul inglês, para que ele procedesse ao repatriamento. Mas a religiosa, que professara muito nova e não entendia o que estava a acontecer, mostrava grande perturbação, imaginando sabe-se lá que



Nos dias subsequentes à publicação do decreto de 8 de Outubro de 1910, Afonso Costa afadigou-se a percorrer instituições dirigidas por congregações religiosas, certificando-se *in loco* de que a ordem de encerramento era cumprida.

(Ilustração Portuguesa, n.º 245, 31 de Outubro de 1910)



As internadas do Colégio da Regeneração costurando.



As internadas na aula de desenho industrial e ornato.



As internadas no refeitório.

Algumas instituições conseguiram escapar à ordem de encerramento. Aconteceu assim com o Colégio da Regeneração, em Braga, que prestava assistência a mulheres em situação de risco. Manteve-se sob a direcção das Dominicanas de Santa Catarina de Sena. Porém, estas religiosas estavam impedidas de usar hábito.

(*Ilustração Catholica*, n.º 80, ano II, 1915, p. 439-440)

aos olhos de alguns, como que deram legitimidade às medidas governamentais tomadas no decreto de 8 de Outubro¹⁸.

O Padre Luís Gonzaga Cabral, provincial da *Companhia de Jesus*, num texto de protesto cuja circulação foi proibida em Portugal, mas que veio a ser traduzido em diversas línguas, descreveu as perseguições movidas aos jesuítas, conduzidos para a prisão entre soldados e populares armados, expostos “às vaías e aos insultos” da plebe enfurecida. No posto antropométrico¹⁹ foram “descritos, fotografados, minuciosamente medidos”, como se fossem criminosos²⁰. Sem lhes ser dada possibilidade de defesa nem tempo para recolher roupas, livros e escritos, acabaram por ser expulsos.

A imprensa republicana procurava justificar, dentro e fora das fronteiras nacionais, as perseguições aos congreganistas, veiculando histórias que mostravam os religiosos, sobretudo os jesuítas, como malfetores da pior espécie. Pretendendo apanhar os prisioneiros em flagrante, naturalmente para terem factos que os denegrissem, introduziram junto deles – segundo o P. Gonzaga Cabral – “mulheres sem pudor”²¹.

Quanto às religiosas, divulgavam-se episódios indecorosos, garantindo-se que algumas delas, detidas em Lisboa²², tinham dado à luz recentemente. Aliás, o tema

perigos. Aproveitando um momento em que se viu só, lançou-se por uma janela. Veio a morrer no dia seguinte, tendo junto de si a sua Superiora e um padre católico, chamados pelo cônsul. Cf. Maria Lúcia de Brito Moura, “As Doroteias em Portugal (1866-1910): uma difícil implantação”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, CEHR, 1996-1997, p. 284.

¹⁸ Raul Rego, *História da República*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1986, p. 277.

¹⁹ Como é sabido, nos finais do século XIX e inícios do séc. XX, a Criminologia, influenciada pelo positivismo, explicava muitos comportamentos por patologias mentais, que tinham correspondência em determinados caracteres físicos. A Medicina Legal recorria à craniometria, que permitiria conhecer, pela forma do cérebro, as tendências individuais, susceptíveis de traduzir-se em actos criminosos. Em 1898 foram criados os postos antropométricos de Lisboa e Porto. Numa interpretação extremista alguns encaravam a chamada “monomania” religiosa como fruto de degeneração, comprovável pela análise de sinais físicos. Assim se entende que os jesuítas, apontados como autores de tantos malefícios, tivessem sido fotografados e medidos no posto antropométrico. A Medicina procurava, assim, impor-se ao Direito. Sobre este tema veja-se Maria Rita Lino Garnel, “O poder intelectual dos médicos – finais do século XIX – inícios do século XX”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 24, IHTI, Faculdade de Letras, Coimbra, 2003 e João Tiago Sousa, *A Medicina Forense em Portugal – Contributo para o estudo da criminalidade em Coimbra (1899-1917)*, Coimbra, Mar da Palavra – Edições Lda., 2003.

²⁰ Pe. Luiz Gonzaga Cabral, “A Voz da Verdade – Ao Meu País”, in Rodrigo Costa, *Brado de Justiça*, 1912, pp. 90 e ss. O livro, contendo diversos textos de acusação à política religiosa levada a cabo pelo regime republicano, não apresenta o nome da empresa editora. Mas o prefácio, onde é explicada a razão de ser do livro, traz a indicação da cidade – Manaus – onde, presumivelmente, foi editado.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 95. O facto é também descrito por um padre salesiano que, como os jesuítas, esteve preso no Quartel de Artilharia 1 e em Caxias. Veja-se Alves Vieira, *De Artilharia 1 a Caxias – Sentido protesto de uma vítima que a demagogia tratou como réu*, Famalicão, Tip. «Minerva» de Gaspar Pinto de Souza & Irmão, 1918, p. 98.

²² As religiosas aprisionadas foram conduzidas para o Arsenal da Marinha. Sem qualquer espécie de privacidade, aí foram interrogadas e aí permaneceram até decidirem – e comunicarem às autoridades – para onde iriam viver. *O Mundo*, em 14 de Outubro, noticiou que Artur Costa, irmão e secretário do ministro da Justiça, estivera, no dia anterior, a interrogar “as freirinhas”, das dez horas da manhã às oito da tarde. Cf. *O Mundo*, nº 3577, 14/10/1910, p. 1, col. 2.

da freira em estado de gravidez foi tratado muitas vezes na imprensa. Não só em Portugal. Na Espanha dos anos 30 do século XX, o frade e a freira envolvidos em casos de lascívia eram apresentados como exemplos comprovativos da baixíssima moral do clero²³. Entre a imprensa católica, muitos receariam que, referindo-se a essas histórias, ainda que fosse para as contradizer, contribuíam para a propagação de ditos afrontosos. Mas a direcção de *A Palavra* não seguiu esse caminho. Pensando talvez que o silêncio da Igreja poderia fazer crer que existia alguma verdade nesses ditos, menos de uma semana após os acontecimentos, que puseram fim à Monarquia, fez inserir, num texto a três colunas, um protesto contra essas notícias:

“É uma refalsada mentira e uma crueldade sem nome. Senhoras das mais dignas e santas, que se dedicam a tratar enfermos, educar meninas, valer a pobres, famintos e velhos, são assim enxovalhadas e caluniadas!...

E como *A Palavra* toma a responsabilidade das suas afirmações, DESAFIA quem quer que seja a demonstrar que alguma senhora, pertencente a qualquer ordem religiosa, cometera essa falta. Citem nomes e provem o que afirmam”²⁴.

No dia seguinte o mesmo diário publicou uma nota inserida no texto enviado pelo correspondente do jornal *Matin*:

“É absurdo inventar que algumas delas [religiosas] estavam no seu estado interessante; é uma abominável calúnia”²⁵.

Porque previam o transtorno que causaria a saída de muitas religiosas, até então dedicadas à assistência e ao ensino, alguns prelados procuraram preservá-las do terramoto que se abatera sobre as congregações. O bispo do Porto, D. António Barroso, em ofício ao governador civil, tentou demonstrar que a *Associação das Escolas de Jesus, Maria, José*, legalmente existente na cidade, não podia ser confundida com qualquer associação congreganista. Segundo alegava o prelado, a instituição em causa fora fundada com o espírito cristão e humanitário de combater o analfabetismo e ministrar instrução cívica, moral e religiosa a grande número de crianças pobres. Mas *O Mundo*, num comentário a essas diligências, não concordava com a argumentação, por considerar que essas escolas eram instituições jesuíticas²⁶. Também o bispo de Coimbra, D. Manuel Correia de Bastos Pina, tentou salvar

²³ Julio de La Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, cit., pp. 222 e ss.

²⁴ *A Palavra*, Ano XXXIX, nº 60, 12/10/1910, p. 1, col. 3-5.

²⁵ *Ibidem*, nº 61, 13/10/1910, p. 1, col. 3-5. O padre Alves Vieira, acima citado, afirmou ter sabido, por um sargento da Guarda Republicana, que a Carbonária misturara, entre as freiras hospitalares que saíam das Trinas, nove mulheres de “vida fácil”, em estado de gravidez, para fazer crer que se tratava de freiras. Alves Vieira, *ob. cit.*, p. 124.

²⁶ *O Mundo*, Ano XI, nº 3584, 21/10/1910, p. 2, col. 4.

o colégio das Ursulinas. Logo após o movimento do 5 de Outubro apressou-se a ir a Lisboa para cumprimentar os membros do novo governo, aproveitando para solicitar do ministro da Justiça que o colégio não fosse incluído nas disposições do decreto de 8 de Outubro, atendendo à falta que fazia na cidade²⁷. É evidente que o pedido não foi tido em conta.

Nos primeiros dias vividos em República, embora a fúria revolucionária estivesse centrada nos congreganistas, os elementos do clero secular não podiam estar muito tranquilos. Nas cidades mais importantes, qualquer clérigo que circulasse pelas ruas com vestes talares – revelando, assim, o seu estatuto de eclesiástico – corria perigo. Bandos de revolucionários civis e militares, em vários pontos do país, procediam a buscas domiciliárias, à procura de jesuítas²⁸. Em Lisboa, durante alguns dias houve uma verdadeira caça aos padres e qualquer indivíduo de cara rapada corria perigo de ser preso sem qualquer formalidade²⁹. A população rodeava o suspeito, procurando certificar-se se tinha ou não “coroa” na cabeça. Do mesmo modo, qualquer senhora trajada de preto podia ser incomodada por se suspeitar que era freira disfarçada³⁰.

Naturalmente, os líderes do movimento republicano não ordenaram tais actos de violência. Nem lhes convinha que, no estrangeiro, se propagasse que, em Portugal, o poder caíra na *rua*. Mas essas acções eram o fruto da intensa propaganda anti-religiosa incrementada anteriormente. Na tentativa de pôr cobro a abusos, em 9 de Outubro o governador civil de Lisboa, Eusébio Leão, publicou um edital prevenindo o público contra boatos malévolos que se referiam à existência de padres em casas particulares. O texto advertia para o facto de que a casa do cidadão era inviolável e, por isso, ninguém, sem autorização especial, podia forçar o domicílio de quem quer que fosse³¹.

Paralelamente aos esforços de apaziguamento, o governo ia-se prevenindo contra possíveis ataques que viessem do lado do clero. A 24 de Outubro, o *Diário*

²⁷ *Notícias de Coimbra*, Ano IV, nº 319, 15/10/1910, p. 2, col. 4.

²⁸ Em Torres Novas constou que, numa quinta próximo de Entroncamento, se encontravam jesuítas refugiados. Partiu para lá uma força militar, mas não encontrou quaisquer vestígios. No entanto, dos concelhos próximos, juntaram-se quinhentos a seiscentos homens armados com revólveres, espingardas, foices, roçadouras, espadas..., esperando os jesuítas. Cf. António Mário Lopes dos Santos, *Torres Novas na Primeira República*, C. M. de Torres Novas, 1992, p. 55.

²⁹ *Revista Catholica*, nº 86, 29/10/1910, p. 701, col. 1. O salesiano Alves Vieira pensou em partir para o norte do país, esperando poder aí acompanhar o período revolucionário sem ser molestado. Vestiu-se à secular, com gravata de cores vivas. Mas havia o problema da falta de bigode e barba. Contudo, como em Lisboa viviam muitos ingleses de cara rapada, bem como actores e cocheiros (que não usavam barba), pensou que poderia passar despercebido. Enganou-se. Foi preso pouco depois de sair de casa. Alves Vieira, *ob. cit.*, pp. 54 e ss. Nas buscas domiciliárias, a casa de Ramalho Ortigão foi uma das visadas. Um grupo de oito cidadãos, sob o comando de um sapateiro, por “expressa determinação” (segundo afirmou Ortigão) de Eusébio Leão, governador civil de Lisboa, fez uma busca policial à sua residência, à procura de jesuítas. Cf. Ramalho Ortigão, *Últimas Farpas*, Lisboa, Bertrand, s. d., pp. 33 e ss.

³⁰ L. Gonzaga de Azevedo, *ob. cit.*, pp. 91, 111-112.

³¹ Raul Brandão, *Memórias* (Tomo II), Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1999, p. 59.

do Governo publicava uma portaria, datada de 22, obrigando todos os delegados do Procurador da República à rigorosa observância do art. 137.º do Código Penal – respeitante aos ministros da religião que, na igreja ou no exercício do seu mister, atacassem os poderes do Estado. Recomendava-se aos funcionários administrativos que participassem aos mesmos delegados qualquer infracção ao artigo mencionado³².

Apesar da atitude de expectativa desses primeiros tempos e, não obstante a ocorrência de uns tantos casos de violência contra elementos do clero secular, existia a ideia, em alguns sectores da opinião pública, que o clero recebera as novas instituições sem qualquer animosidade. Um semanário de Tavira, *O Herald*, declarava mesmo, certamente com bastante exagero, que os padres, na sua maioria, em todo o país, se haviam declarado republicanos³³. O jornal *O Dia* que, apesar do seu anticlericalismo, defendia os direitos do baixo clero nacional, asseverava que este sector da Igreja se encontrava, na sua quase unanimidade, na disposição de aderir à República: porque vivia em contacto com o povo, compreendia a ideia de democracia. Não afirmava o mesmo a respeito dos bispos³⁴. No norte do país, onde o clero era considerado mais tradicionalista, os padres mantinham-se sossegados.

Contudo, a Igreja conhecia as posições da ala radical do republicanismo. Não espanta, por isso, que os conservadores manifestassem prevenções quanto a essa República que, conforme se escrevia na *Revista Catholica*, “pelas declarações demagógicas que já fez [...], com certeza seguirá as tradições jacobinas da república francesa que vive do ódio e rancor contra a Igreja e os católicos”. Mas isto não significa que existisse, por parte da direcção da revista, qualquer repugnância pelo regime republicano. Pelo contrário. Os católicos portugueses e o clero não sentiam saudades do regime que se extinguiu.

“E até rejubilariam com a sua queda se a república que lhe sucede fora uma república cristã como a da Suíça ou ao menos honesta e justa e respeitadora de todas as liberdades legítimas, como as repúblicas americanas onde todas as religiões são respeitadas e as congregações e os direitos e liberdades da Igreja são mantidos”³⁵.

Apesar da falta de confiança no novo regime, a direcção da revista aconselhava os católicos a que acatassem e respeitassem o novo poder constituído, obedecendo-lhe em tudo o que fosse justo³⁶. Quanto ao jornal *A Palavra*, também não se iludia. Os seus dirigentes entendiam que os adversários não se ficariam pela expulsão das ordens religiosas. Justificavam a guerra movida contra o clero regular pelo facto de

³² A. Morgado (coord.), *Legislação Republicana ou As primeiras leis e disposições da Republica Portuguesa*, Tomo I, Lisboa, Empreza do Almanach Palhares, 1910-1911, p. 49.

³³ *O Herald*, Ano XXVIII, nº 1474, 6/11/1910, p. 2, col. 2.

³⁴ *O Dia*, Ano XI, nº 3191, 28/10/1910, p. 1, col. 1.

³⁵ *Revista Catholica*, Ano XX, nº 81, 12/10/1910, p. 649, col. 3.

³⁶ *Ibidem* p. 650, col. 1.

este formar “a guarda escolhida” da Igreja, sendo, pela sua férrea disciplina, mais difícil de vencer. Caído este, o clero secular não poderia resistir³⁷. Conhecendo as intenções de muitos líderes republicanos, é natural que, nas esferas eclesiásticas mais responsáveis, se exprimisse toda essa apreensão perante o futuro. No início, existiria mesmo a esperança de que a República não conseguisse ir para diante. A *Revista Catholica*, num comentário às mudanças recentes, lançava a pergunta: “Portugal inteiro [...] aceitará de braços cruzados [...] sem reagir por meio das armas?”³⁸.

Mas muitos outros católicos não alinhavam nestas opiniões veiculadas por jornais considerados demasiado tradicionalistas. O semanário *O Poveiro*, que tinha eclesiásticos na sua direcção, logo a 11 de Outubro explicava as recentes transformações pela má situação em que o país se encontrava. Por isso, os bons patriotas deviam acatar as novas instituições, pois que uma guerra civil significaria a perda das colónias e, talvez mesmo, da nossa autonomia³⁹. Nesse mês, numa festa escolar em S. Martinho de Vila Frescainha, no concelho de Barcelos, um padre convidou os presentes a respeitar os poderes constituídos, frisando que a República era “um governo de ordem, de paz e de liberdade”, e não o que o povo, “na sua rude compreensão”, julgava ser uma república⁴⁰.

Parece ter existido a esperança de que o governo provisório, com as responsabilidades que lhe advinham do exercício do poder, não ousaria ir muito longe. Aguardaria a realização de eleições de onde sairia um parlamento que legitimasse as novas leis. Um grande número de clérigos esperava continuar a desempenhar, no novo regime, o papel secular de guia e conselheiro dos povos, que tivera na Monarquia. O semanário *Defesa*, que se publicava em Paredes, no seu número de 16 de Outubro afirmava encontrar-se o clero do concelho pronto a empregar os meios de que dispunha, no sentido de conciliar os ânimos, para que o novo regime fosse bem recebido, desde que se garantisse à Igreja o que lhe pertencia e lhe fosse dada a liberdade necessária para que pudesse cumprir a sua “augusta missão”⁴¹. Em 15 de Outubro, o administrador de Vila Flor, no distrito de Bragança, informava o governador civil, através de telegrama, que, tendo-se realizado uma reunião do clero concelhio, com a presença de quase todos os párocos, os sacerdotes haviam assegurado a sua adesão ao novo regime, bem como o seu concurso leal na manutenção da ordem pública. Alguns dias depois, o pároco de Macedo de Cavaleiros, em ofício dirigido ao governador civil, mostrou igual confiança. Pelas conversas tidas com os colegas, podia afiançar que o clero do concelho aderiria à República,

³⁷ *A Palavra*, Ano XXXIX, nº 61, 13/10/1910, p. 1, col. 5.

³⁸ *Revista Catholica*, Ano XX, nº 80, 8/10/1910, p. 641, col. 1.

³⁹ *O Poveiro*, Ano I, nº 14, 11/10/1910, p. 1, col. 3.

⁴⁰ *O Ensino* (Porto), Ano I, nº 25, 22/10/1910, p. 2, col. 2.

⁴¹ *Defesa*, Ano I, nº 11, 16/10/1910, p. 3, col. 2.

aconselhando os paroquianos a respeitarem as novas instituições⁴². Aliás, os párocos deste concelho alimentavam mesmo a esperança de que, no futuro, seriam tratados com maior consideração que no passado. Acusaram as autoridades administrativas antecedentes de “culpável negligência” na cobrança das cóngruas paroquiais e restantes direitos. Em reunião na sede do concelho, pediram que os direitos em dívida fossem pagos e declararam confiar no “novo e esperançoso regime”⁴³.

Estas declarações tão tranquilizadoras e até, amistosas, parecem contradizer a reputação que o clero de Macedo de Cavaleiros irá adquirir ao longo do primeiro ano de República, acusado de comportamento reaccionário e de declarada hostilidade às instituições recentemente estabelecidas⁴⁴.

O administrador de Macedo de Cavaleiros, em Dezembro de 1910, já revelava algum desagrado quanto ao procedimento dos párocos do seu concelho. Tomando em consideração uma circular enviada pelo governador civil, vigiava por todos os meios o procedimento desses padres. Contudo, se se limitasse ao estrito cumprimento dos seus deveres, talvez não encontrasse motivos para reparos. Ele mesmo, em comunicação feita ao governador civil, confessou que nada havia que pudesse incriminar aqueles “funcionários públicos”, visto se absterem de fazer práticas ou sermões subversivos dentro das igrejas. O administrador poderia ter-se limitado a estas diligências, mas o seu zelo levou-o a ir até às vidas desses sacerdotes fora do espaço da Igreja. Aqui já encontrou motivo para críticas. Informou que, em conversas privadas, muitos procuravam levar à rebelião e à falta de acatamento ao regime. O zeloso administrador expôs ao seu superior algumas dúvidas quanto à interpretação a dar à expressão “no exercício das suas funções” do artigo 137.º do Código Penal. Se um pároco, em conversa com alguns paroquianos no adro da igreja ou num estabelecimento comercial, atacasse violentamente a forma de governo, como deveria proceder? É claro que poderíamos perguntar-nos sobre o que entendia o administrador com a expressão “atacar violentamente”. A simples crítica feita em privado a uma ou outra medida governamental? O superior hierárquico livrou-se de dificuldades, recomendando-lhe que, quando alguém, eclesiástico ou não, injuriasse ou desacatasse as instituições vigentes, deveria dar parte da ocorrência ao poder judicial⁴⁵.

⁴² Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0051.

⁴³ *Ibidem*. Segundo o jornal *O Dia*, muitos párocos atravessavam vidas difíceis, pois que, em algumas regiões, ou por descuido das autoridades administrativas ou por vinganças políticas, as cóngruas não eram pagas. Cf. *O Dia*, Ano XI, nº 3104, 16/06/1910, p. 1, col. 2. Lembre-se que as cóngruas eram arbitradas pelas juntas de paróquia, o que era mais um contributo para colocar os párocos na dependência das autoridades locais. Veja-se Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal...*, cit., p. 121.

⁴⁴ Em Outubro de 1911 o periódico *A Guarda* não escondia um certo espanto perante a fama adquirida pelo clero transmontano. O espanto compreendia-se atendendo a que, durante largos anos, essa província fora encarada – na opinião do articulista – como sendo a mais republicanizada; quanto ao clero, a maioria abraçava os princípios democráticos. Cf. *A Guarda*, Ano VII, nº 314, 15/10/1911, p. 1, col. 5.

⁴⁵ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

1. As reacções às primeiras leis que atingiram a Igreja Católica

A inquietação existente nos sectores mais tradicionalistas não se revelou descabida. O governo parecia disposto a tudo fazer para, rapidamente, conseguir a laicização da sociedade e pôr fim à influência da Igreja Católica em Portugal. A legislação publicada no primeiro mês do novo regime é reveladora da pressa que tinham os detentores do poder. Revela igualmente ser este o campo sobre o qual era preciso actuar para conseguir construir a sociedade sonhada. É interessante que, ao compararmos a actuação do Governo Provisório com a que viria a ter o *Gobierno Provisional* da República no início dos anos 30, em Espanha – onde a luta anti-religiosa revestiu uma impressionante crueldade – não podemos deixar de contrapor a moderação mostrada neste país ao radicalismo português. O governo espanhol, com três ministros católicos, guardou para as Constituintes a tomada das grandes disposições reclamadas pelo sector anticlerical – a existência de congregações religiosas, a lei do divórcio, a separação Estado-Igreja⁴⁶.

Em Portugal, os primeiros meses do novo regime registaram um grande afã na promulgação de legislação respeitante às relações entre o Estado e a Igreja. À publicação do decreto de 8 de Outubro seguiram-se outros. A 12 de Outubro foi apresentado o calendário dos feriados: o dia 1 de Janeiro, consagrado à fraternidade universal, o 31 de Janeiro, devotado aos precursores e mártires da República, o 5 de Outubro, em honra dos heróis da República, o 1º de Dezembro, dedicado à autonomia da Pátria, e o 25 de Dezembro, reservado à família. Às municipalidades era concedida a faculdade de considerar feriado um dia por ano, à escolha, dentro da área dos seus concelhos. A 18 de Outubro foi abolido o juramento de carácter religioso. A 21, o bispo de Beja era suspenso de todas as temporalidades, alegadamente por ter saído do país sem autorização⁴⁷. O decreto de 22 suprimiu o ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e normais. Outro diploma, com a mesma data, ordenava a rigorosa observância do art. 137.º do Código Penal, respeitante aos ministros da religião que, na igreja ou no exercício do seu mester, atacassem os poderes do Estado. A 23 era extinta a Faculdade de Teologia e abolido o juramento dos lentes, alunos e pessoal da Universidade de Coimbra, bem como o juramento da Imaculada Conceição⁴⁸. O decreto de 26 de Outubro, dando, de certo modo, continuidade ao publicado no dia 12, considerava úteis e de trabalho todos os dias

⁴⁶ Julio de La Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, cit., pp. 214 e ss.

⁴⁷ O bispo de Beja, surpreendido pela revolução quando realizava uma visita pastoral, foi avisado de que não devia voltar à sede do bispado, pois a sua vida corria perigo. Aconselharam-no a refugiar-se em Espanha, onde aguardaria o evoluir da situação. Cf. Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, pp. 506-507.

⁴⁸ A laicização da Universidade completar-se-á com a promulgação do decreto de 21 de Janeiro de 1911 que extinguiu o culto religioso na capela da Universidade. Essa medida impunha-se, dado que as ciências haviam entrado “definitivamente no período da sua emancipação de todos os elementos estranhos à razão”. Cf. A. Morgado, *ob. cit.*, tomo V, p. 67.

santificados pela Igreja, com excepção do domingo⁴⁹. A 28, eram autorizados os governadores civis a substituir as mesas ou corpos administrativos das irmandades e confrarias por novas comissões – naturalmente mais da confiança dos governantes. A 3 de Novembro era publicada a lei do divórcio, sem dúvida a medida que originou maior discordância por parte dos sectores ligados à Igreja, que a encararam como um atentado ao carácter sacramental do casamento e à própria família. No seguimento desta lei, foram publicadas, no dia 25 de Dezembro, as chamadas leis da família, onde se afirmava, logo no art. 1.º, ser o casamento um “contrato” celebrado entre duas pessoas de sexo diferente. A lei reconhecia direitos aos filhos nascidos fora do casamento, bem como às mães desses filhos. Os mais conservadores encaravam tais leis como um sério atentado ao matrimónio e à família, constituída de acordo com princípios considerados intocáveis.

Caídas assim, de chofre, sem uma pedagogia preparatória e esclarecedora, sobre uma população com um forte peso de analfabetismo e ruralidade, muitas das disposições deixavam de sobreaviso mesmo os que haviam recebido as alterações políticas sem grandes reservas. Contudo, elas representavam, como afirma Fernando Catroga, “o ponto de chegada de uma tendência secularizante de longa duração”, inaugurando “uma ruptura, pois, pela primeira vez na história portuguesa, foi instituída uma forma de poder político que dispensava qualquer legitimação de índole religiosa”⁵⁰.

Embora algumas leis não levantassem muitas reservas aos católicos, mesmo aos padres, o certo é que aqui e ali se ia detectando algum descontentamento. A 10 de Novembro, o pároco de Macedo de Cavaleiros assegurava que o clero, que declarara dias antes confiar no “esperançoso regime”, acatava e respeitava as novas instituições “sem ânimo reservado” e obedecia “sem hesitação nem repugnância” a todas as leis “que não estejam em manifesta oposição com os legítimos direitos da Igreja Católica e imutáveis princípios do cristianismo”⁵¹. Detectam-se, assim, algumas reticências que terão a ver, não só com o pacote de medidas que afectava a Igreja mas, certamente, também com as notícias sobre violências cometidas em diversos lugares do país. Do mesmo modo, o género de vocabulário utilizado pela imprensa afecta ao novo regime não era de molde a atrair os que se conservavam numa atitude de expectativa. “Masmarrros” e “estúpidos”, eram termos usados com grande frequência nesses jornais em relação aos homens da Igreja. Um periódico

⁴⁹ Nas escolas e tribunais continuavam os tradicionais períodos de férias, coincidentes, quase sempre, com as grandes festas religiosas. De 24 de Dezembro a 1 de Janeiro e do dia de Ramos a 2ª feira da Páscoa seriam períodos de férias. Também haveria férias de 16 de Agosto a 30 de Setembro e igualmente na 2ª e na 3ª feiras de Carnaval. Idem, *ibidem*, tomo I, p. 71.

⁵⁰ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 361.

⁵¹ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0051.

algarvio, que se intitulava “republicano anticlerical”, inseria uma referência ao pároco de Boliqueime, falando ao povo do “altar-mor do seu curral”⁵².

A adesão à República por parte de indivíduos conhecidos como monárquicos – apontados, sarcasticamente, como *adesivos* – era recebida por essa imprensa com comentários mordazes. A atitude do reitor de Freixo de Espada à Cinta foi alvo de grande chacota na imprensa republicana. Segundo constava, o padre, conhecido pelas suas ligações à Monarquia, enviara ao governador civil de Bragança um telegrama, comunicando a sua adesão ao novo regime, ao qual desejava prosperidades. O representante do governo respondera. “Não aceito nem preciso da sua adesão. Tenha vergonha”⁵³. Comentários deste tipo podiam funcionar como dissuasórios para comportamentos idênticos.

Assim, não obstante as numerosas declarações indiciadoras de que desejavam viver em paz com os novos detentores do poder, um grande número de sacerdotes, já com ideias reservadas em relação à República, deixaria entrever, junto dos paroquianos, um futuro de sobressaltos. Os ditos e as histórias corriam. Não seriam os padres os únicos propaladores. Outros cidadãos revelariam, com certeza, idênticas apreensões. Mas as autoridades – escolhidas, na medida do possível, entre os mais anticlericais – voltavam a sua atenção preferencialmente para os elementos do clero, cientes do predomínio que eles mantinham, sobretudo nas zonas rurais.

Alguns padres que se permitiram fazer comentários, interpretados como crítica às novas instituições, foram intimados a comparecer perante os administradores concelhios. Em meados de Novembro de 1910, o Governador Civil da Guarda, escrevendo para o administrador de Manteigas, informou ter-lhe constado que os padres desta vila andavam a perturbar a tranquilidade das famílias, afirmando que, a partir de Janeiro, os cemitérios se destinariam aos cães e aos burros. Quanto aos cadáveres das pessoas, seriam queimados. Pedia-lhe informações sobre o que, na verdade, se passava, lembrando-lhe o cumprimento da portaria de 22 de Outubro último⁵⁴. Alguns clérigos do concelho de Mogadouro, “estúpidos e boçais”, segundo a classificação de *O Mundo*, foram chamados ao administrador, acusados de fazerem crer aos paroquianos que a República era um regime do inferno que tinha a intenção de destruir os templos⁵⁵. No distrito de Coimbra, o velho pároco de Alfarelos foi levado a tribunal, pronunciado por fazer propaganda contra as instituições vigentes e dirigir insultos aos membros do Governo Provisório. Em concreto, o que acontecera? Nos inícios de Novembro de 1911, encontrando-se na sacristia com os membros da Irmandade, em conversa informal, alguns irmãos

⁵² *O Povo Algarvio* (Loulé), Ano II, nº 60, 14/1/1911, p. 1, col. 5.

⁵³ *A Voz do Povo* (Porto), Ano IV, nº 182, 13/11/1910, p. 2, col. 3.

⁵⁴ Arquivo Distrital da Guarda, *Livro do Copiador da Correspondência Expedida pelo Governo Civil*, 16/11/1910.

⁵⁵ *O Mundo*, Ano XI, nº 3624, 30/11/1910, p. 4, col. 1.

aludiram à lei do divórcio, publicada recentemente. O pároco fez algumas apreciações desfavoráveis à lei. Possivelmente, confiando no espírito de fraternidade dos homens que estavam na sua companhia, teria usado um tom demasiado caloroso. Em tribunal de nada lhe valeram as alegações da defesa e as testemunhas que depuseram a seu favor, tendo sido condenado⁵⁶.

Episódios como estes não chegam para destruir a ideia de que o novo regime foi acolhido com uma expectativa cautelosa e, até benevolente, por muitos católicos. Isto porque a crise em que Portugal mergulhara parecia tão grave que, mesmo entre quem não apreciava a actuação republicana no que concerne à Igreja, existia uma forte esperança de que os novos governantes conseguiriam moralizar a vida nacional. Algumas iniciativas tomadas foram vistas com agrado pelos conservadores. São exemplares, neste aspecto, as tendentes a reprimir a publicação e venda de livros e folhas pornográficas, bem como as que pretendiam moralizar a vida das cidades, nomeadamente no respeitante à repressão do jogo e da prostituição⁵⁷.

Com o passar dos dias, sem que se verificassem gestos de resistência por parte dos vencidos, mesmo os mais renitentes se mostraram dispostos a aceitar a República. Possivelmente, haveria a esperança de que as leis persecutórias se ficassem pela extinção das congregações religiosas. Quanto à intranquilidade existente em alguns lugares, pensar-se-ia que a calma regressaria em breve, em consonância com a acalmação dos ânimos.

Mas a aceitação da República e a ausência de gestos de oposição não significam inércia absoluta perante a legislação considerada hostil à religião católica. Logo em Novembro, os bispos enviaram às instâncias governamentais uma nota colectiva contendo sugestões sobre a lei de separação prevista. Por outro lado, confiando nas promessas de liberdade religiosa e respeito pelas crenças, uma comissão, integrando católicos bem conhecidos pelas suas posições conservadoras, como Pinheiro Torres, Leite de Amorim e Sebastião de Vasconcelos, promoveu, em Novembro de 1910, uma angariação de assinaturas para uma representação ao governo no sentido de pôr fim às “violentas medidas” contra a Igreja. A ideia da representação revela a crença, talvez ingénua, de que o Governo Provisório, no cumprimento, aliás, das promessas feitas no tempo da propaganda, queria seguir a vontade popular. A iniciativa foi bem acolhida por muitos párocos e, com o seu apoio, as listas chegaram às aldeias mais isoladas. Nesse texto, os “católicos de Portugal” afirmavam que, fiéis aos seus princípios, se haviam submetido aos novos poderes constituídos. Contudo, usando do direito de representação, “garantido em todos os regimes livres”, afirmavam a sua mágoa pela orientação tomada pelo Governo Provisório em assuntos religiosos. Lembravam que eram cidadãos portugueses, constituindo a grande maioria do povo português. Não era lícita, portanto,

⁵⁶ *Gazeta da Figueira*, Ano XIX, nº 1951, 21/12/1910, p. 2, col. 5.

⁵⁷ *O Comércio de Viseu*, Ano XXV, nº 2522, 30/10/1910, p. 2, col. 2 e nº 2527, 17/11/1910, p. 1.

a coacção feita sobre as suas consciências, forçando-os a aceitar um estado de coisas que os tornava “estranhos na própria Pátria”. Pediam que os seus direitos fossem respeitados e, acima de “indicações teóricas, contestáveis”, se colocassem os “sagrados interesses da nação”. O texto da representação – em português e em francês – foi publicado no diário *A Palavra* que, em 11 de Dezembro, afirmava ter mais de quatrocentas mil assinaturas⁵⁸.

As reacções dos detentores do poder não se fizeram esperar. Pensariam, porventura, que estavam em presença de uma contra-revolução avançando silenciosamente. O governador civil de Viana do Castelo, Alfredo de Magalhães, por telegrama, pediu nota das pessoas que andavam angariando assinaturas⁵⁹. Um semanário de Lamego, referindo-se ao assunto, publicou o ofício circular enviado pelo administrador de Celorico de Basto aos párocos do seu concelho, denunciando o “acto de hostilidade” contra as instituições, cujas leis os párocos, “como os outros funcionários públicos”, tinham o estrito dever de respeitar. Considerando que exigir ou solicitar assinaturas à “gente do povo rude e inculta”, na sua maior parte, constituía uma burla, os párocos eram convidados, “a bem dos seus interesses”, a ponderar a questão. Sobre este assunto recomendava-se vigilância aos regedores, que deviam levar ao conhecimento dos seus superiores imediatos qualquer infracção ao estabelecido⁶⁰. O governador civil de Braga decidiu-se por uma estratégia com um verniz mais democrático. Começou por determinar que fossem cassadas as listas com as assinaturas. Contudo, manifestou o desejo de que se facultasse aos católicos “o mais livre direito de representação”, abrindo-se nas sedes dos concelhos, perante o administrador e, nas freguesias rurais, perante os regedores, a inscrição de todos os cidadãos que desejassem “honesta e conscienciosamente” protestar contra as medidas da República. As autoridades foram advertidas, no sentido de darem conhecimento aos párocos, que só seriam válidas as listas organizadas nas administrações dos concelhos ou nas secretarias ou residências dos regedores⁶¹.

Disposições deste tipo, de dissuasão a qualquer iniciativa que pretendesse pôr em causa a legislação já publicada, não foram casos isolados. Nos inícios de Janeiro, no *Correio do Norte*, afirmava-se que o administrador de Vila Nova de Cerveira, à semelhança de muitos dos seus colegas, perseguia os párocos que andavam a angariar assinaturas para a representação⁶².

⁵⁸ *A Palavra*, Ano XXXIX, nº 111, 11/12/1910, p. 1, col. 6. “Nous avons déjà plus de 400000 signatures” – informava *A Palavra*. O jornal publicou em vários números listas de cidadãos que tinham assinado a representação.

⁵⁹ *O Valenciano*, Ano XXXII, nº 2875, 11/12/1910, p. 2, col. 3.

⁶⁰ *A Semana* (Lamego) Ano XIII, nº 656, 28/11/1910, p. 1, col. 4-6.

⁶¹ *Pátria Livre* (Esposende), Ano I, nº 2, 1/12/10, p. 2, col. 3.

⁶² *Correio do Norte* (Porto), Ano I, nº 158, 4/1/1911, p. 3, col. 2. O jornal era dirigido por Abúndio da Silva.

Tais factos não facilitavam o desenvolvimento de laços de simpatia dos católicos para com os novos governantes. Por outro lado, aqui e ali, verificavam-se incidentes de natureza diversa, havendo mesmo interrupções do serviço religioso por parte de assistentes que, descontentes com as prédicas do oficiante, desatavam aos *vivas* à República⁶³.

À medida que o número de incidentes se avolumava, crescia na imprensa apoiante do novo regime a denúncia desses padres, que eram chamados “à ordem” pelos administradores. Referindo-se à prisão do pároco de Monte Agraço – um republicano que, a acreditar no jornal *O Mundo*, se tornara, em apenas dois meses de República, “o mais encarniçado inimigo” dos republicanos –, seguida de libertação, por ter sido paga fiança, explicava-se que a quantia necessária fora satisfeita por dois clérigos, “dos muitos que não foram atingidos pela benéfica vassoura do digno ministro da Justiça”⁶⁴.

A mudança verificada neste sacerdote, quanto ao modo de encarar a República, não é isolada. Outros eclesiásticos revelavam a mesma desilusão. O padre António da Silva Gonçalves, pároco em Vandoma, no concelho de Paredes, afirmava-se um republicano de “antes do 5 de Outubro”. A partir de 13 de Novembro de 1910 passou a dirigir um semanário – *Defesa* – que se dizia “republicano, católico e noticioso”. Declarava ser republicano por convicção, porque considerava ser a República a forma de governo mais perfeita, “mais em harmonia com o espírito rasgadamente, genuinamente liberal do Evangelho”. Tendo em consideração os desmandos e cobardias da Monarquia, opinava que o novo regime constituiria um remédio salutar para a Pátria. Poder-se-ia inferir, destas declarações, estarmos em presença de uma atitude de oportunismo e subserviência para com os novos senhores. Seria um juízo precipitado. Esse género de discurso parece revelar a permanência do espírito dos meados do século XIX, em que a República, com o seu projecto de fraternidade, era visionada em torno do «sans-culotte» Jésus⁶⁵. Aliás, o padre Gonçalves não calava o que sentia, declarando-se contra “o republicanismo que fazia propaganda atea”⁶⁶. Em meados de Janeiro, depois do ataque ao *Correio da Manhã*, quando os autores da “proeza” continuaram em liberdade, enquanto que o tipógrafo do jornal era metido na cadeia, o sacerdote parecia ter perdido a confiança nessa República – na qual afirmava imperar o “despotismo, o arbítrio e

⁶³ Aconteceu assim em Ramada Alta, no Porto, segundo notícia inserida no jornal socialista *A Voz do Povo* (Porto), Ano IV, nº 183, 20/11/1910, p. 1, col. 4.

⁶⁴ *O Mundo*, nº 3641, 18/12/1910, p. 1, col. 4 e p. 2, col. 4.

⁶⁵ Maria Manuela Tavares Ribeiro, “O Cristianismo Social de 1848”, in *O Sagrado e o Profano, Revista de História das Ideias*, nº 9, Coimbra, IHTI, 1987, p. 484.

⁶⁶ *Defesa* (Paredes), Ano I, nº 15, 13/11/1910, p. 1, col. 3. Este padre viria a ser eleito senador nas eleições de 13 de Junho de 1915, as primeiras em que os católicos concorreram organizados como *União Católica*. Veja-se Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã...*, cit., p. 263.

a força” – que, com “tantas asneiras” cometidas, “radicou em todas as consciências honestas” a convicção de que toda a esperança foi vã⁶⁷.

A linguagem do padre Gonçalves não era de molde a agradar aos jacobinos. Devido às dificuldades criadas, o seu jornal cessou a publicação. E, em Fevereiro de 1911, o administrador de Paredes deslocou-se a Vandoma para «convidar» o eclesiástico a ir à administração do concelho, a fim de prestar declarações. Era acusado de manifestar, através da imprensa e de prédicas à missa conventual, a sua oposição às instituições republicanas. Mas a notícia de que iam levar o seu pároco não foi bem acolhida pelos habitantes. Os povos da freguesia e os de duas aldeias vizinhas – Baltar e Astromil –, ao som dos sinos que tocavam a rebate, amotinaram-se e acompanharam o padre até Paredes. Forças militares de Penafiel e Porto chegaram a Paredes, seguindo alguns soldados para Vandoma, a dar protecção ao presidente da comissão municipal republicana⁶⁸. A autoridade administrativa, devido ao compromisso tomado com os populares, libertou o padre⁶⁹.

Conhecendo a influência da Igreja nos meios rurais, sobretudo no norte do país, diversos governadores civis e administradores concelhios intentaram aliciar os membros do clero, procurando convencê-los a tomar posição a favor das novas instituições. A convite do governador civil de Viana do Castelo, os clérigos do distrito assinaram declarações de respeito, submissão e obediência à República e seus funcionários, bem como aos seus decretos e leis, naquilo que se não opusesse à Igreja Católica. A parte final da declaração, indiciando alguma reserva relativamente às disposições republicanas, parece não ter agradado aos responsáveis de *O Mundo*, que a classificou de “alçapão” de que os “reverendos” pretenderiam servir-se relativamente a tudo o que dissesse respeito ao registo civil, divórcio, ensino laico e outras medidas que considerassem contrárias à sua “intolerante ortodoxia”. Segundo o articulista, mais uma vez se provava que muitos, que se diziam seculares, eram, “pela hipocrisia, ainda piores do que os que francamente se apresentam como frades e como jesuítas”. A conclusão era claramente ameaçadora:

Mas a República a *todos* há-de fazer entrar na ordem, a bem, se eles quiserem, ou a mal, no caso contrário⁷⁰.

O tom usado pelo jornal revela a profundidade do fosso existente entre o radicalismo anticlerical e grande parte do clero que, parecendo querer evitar envolver-se em confrontos com o novo regime, ia sendo arrastado para o campo de batalha.

⁶⁷ *Defesa*, Ano I, nº 24, 15/01/1911, p. 1, col. 2.

⁶⁸ *Echos do Minho* (Braga), Ano I, nº 14, 23/02/1911, p. 2, col. 3.

⁶⁹ *O Grito do Povo*, Ano XII, nº 612, 25/02/1911, p. 3, col. 5.

⁷⁰ Transcrito em *O Grito do Povo*, nº 613, 4/03/1911, p. 2, col. 6.

2. Os problemas com as novas comissões paroquiais

A tomada de posse das comissões paroquiais, que substituíam as juntas de paróquia do tempo da monarquia, foi, por vezes, geradora de violência. A entrega dos bens tradicionalmente sob administração das igrejas locais – incluindo as chaves das caixas de esmolas – às novas autoridades não agradou a muitos párocos. Essa transmissão de bens – antes de haver sido publicada qualquer lei que retirasse os haveres da Igreja da responsabilidade dos párocos – explica-se pela confusão existente até aí entre os dois campos, o civil e o religioso. O poder político, de feição regalista, controlava os assuntos religiosos. A nível paroquial, até Outubro de 1910, a situação não acarretara grandes problemas, até porque, nos últimos anos da Monarquia, os párocos, eram, por inerência das funções que desempenhavam, presidentes das juntas de paróquia⁷¹. Este facto implicava que, mesmo sem terem realizado qualquer acção politicamente censurável, eles surgissem, com frequência, como cúmplices da Monarquia.

Como acontece geralmente nos períodos revolucionários, as novas autoridades estariam ansiosas por mostrar o seu zelo, acusando os antecessores de ilegalidades. Não seria difícil encontrar pretextos, pois que muitas das juntas de paróquia, surpreendidas pela revolução, tinham uma escrituração pouco cuidada. Por outro lado, os que se viam na difícil posição de demitidos, propícia a ressentimentos, teriam pouca vontade de se mostrar colaboradores para com as comissões paroquiais recém-chegadas. Claro que as tensões se avolumariam quando estas entidades eram declaradamente hostis à Igreja, o que acontecia vulgarmente, sobretudo nas zonas mais republicanizadas.

Numerosos conflitos que se foram gerando entre os párocos e as novas autoridades paroquiais são reveladores do clima de profundo mal estar. No distrito de Bragança – numa zona onde, à partida, se poderia pensar que os párocos haviam mantido o prestígio antigo – a recém-empossada junta de paróquia de Meirinhos, no concelho de Macedo de Cavaleiros, entre outras informações fornecidas em jeito de acusação, queixou-se que o pároco não havia entregue o livro de inventário de bens paroquiais – onde estavam incluídos vasos sagrados, alfaias e paramentos destinados ao culto. Não existia livro de receita e despesa nem documentos legais sobre rendimentos recebidos e sua aplicação⁷². Também a junta de paróquia de Travanca, no concelho de Mogadouro, deliberou, em sessão de 4 de Dezembro de 1910, solicitar à junta anterior que lhe entregasse todos os documentos e contas

⁷¹ O art. 159.º do Código Administrativo, no seu primeiro parágrafo, determinava que o pároco era vogal nato e presidente da junta de paróquia. Cf. *Novo Código Administrativo aprovado por Carta de Lei de 4 de Maio de 1896*, Porto, Magalhães & Moniz – Editores, 1896, p. 61. Mas o decreto de 13 de Outubro mandou substituir o *Código Administrativo* de 1896, “de estrutura intensamente conservadora”, pelo *Código* de 1878. Veja-se *Diário do Governo*, 14/10/1910.

⁷² Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

de rendimentos. O pároco declarou que não tinha qualquer nota em sua posse e remeteu para o secretário. Este afirmou ter alguns livros em seu poder, mas eram impróprios para uma escrituração bem processada. O novo presidente decidiu dar conhecimento ao administrador do que se passava⁷³. Em Torre da Dona Chama, no concelho de Mirandela, surgiu um diferendo entre o pároco e a comissão administrativa. Esta reivindicava para si a propriedade da cera oferecida pelos fiéis e, em reunião, decidiu participar ao pároco que a mesma só lhe seria facultada nos serviços de culto ordenados pela comissão. Nas missas que celebrasse em seu proveito, o padre não podia servir-se da cera oferecida pelos fiéis⁷⁴.

O que se passou em Torre da Dona Chama patenteia até que ponto as novas autoridades se mostravam ciosas dos seus direitos sobre a aplicação a dar às receitas da paróquia, revelando relutância em ceder os meios necessários para a realização dos actos de culto. A 20 de Novembro de 1910, o administrador de Vimioso, no mesmo distrito de Bragança, dirigindo-se ao governador civil, lembrava que seria útil providenciar no sentido de que as comissões paroquiais, ao organizarem os orçamentos para o ano seguinte, suprimissem todas as despesas com o culto, reduzindo estas ao estritamente obrigatório pelo código. As receitas anteriormente aplicadas ao culto seriam dedicadas ao ensino, beneficência e celeiros comuns⁷⁵. Também a nova junta de paróquia de Albergaria-a-Velha, no distrito de Aveiro, se mostrava pouco disposta a colaborar com o pároco nas despesas com a igreja. O *Democrata*, órgão do partido republicano no distrito de Aveiro, elogiou a conduta do presidente da junta de paróquia que, em resposta a um ofício enviado pelo pároco, pedindo subsídio para gastos da igreja, deu a entender que o dinheiro da junta “não era roupa de franceses”⁷⁶.

Se, nestas regiões mais apegadas aos velhos hábitos religiosos, existiam tais confrontos, imagina-se como seria a situação nas zonas mais anticlericais. Em carta dirigida ao ministro da Justiça, com data de 5 de Dezembro de 1910, o patriarca de Lisboa queixou-se de que, em diferentes paróquias do patriarcado, as autoridades civis, “de forma ilegal e vexatória”, se arrogavam direitos e atribuições que lhes não pertenciam. Em S. Julião do Tojal a junta de paróquia pretendia tomar posse do passal⁷⁷. Mas em outros sítios, os párocos eram forçados, por “meios violentos” e ameaças, a abandonar as freguesias sem que, em seu entender, existissem motivos

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, cx 0052. O *Código Administrativo* de 1878, no seu art. 173.º, apontava como obrigações da Junta de Paróquia as despesas de conservação e reparo da igreja paroquial, as despesas com o culto em paramentos, vasos sagrados e alfaia, bem como a compra dos livros destinados ao registo paroquial. Cf. *Código Administrativo Aprovado por Carta de Lei de 6 de Maio de 1878, seguido d'um appendice com a legislação co-relativa ao mesmo código, promulgada depois da sua publicação*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878, pp. 39 e ss.

⁷⁶ O *Democrata* (Aveiro), Ano III, nº 143, 11/11/1910, p. 3, col. 5.

⁷⁷ Arquivo Histórico do Patriarcado, *Livro 1º da Correspondência Oficial*, nº 88, fls. 70 vs..

que tal justificassem. Assim acontecera ao pároco de Alpedriz, no concelho de Alcobaça⁷⁸. Alguns dias depois, Mendes Belo reiterava os seus protestos. Afirmou que, em Barcarena, no concelho de Oeiras, uma corporação da paróquia pretendia adaptar a igreja paroquial a um clube ou outro fim idêntico⁷⁹. Em Abril, o patriarca, numa carta dirigida ao Director Geral dos Negócios Eclesiásticos, referiu-se aos párocos de Póvoa de Santa Iria (no concelho de Vila Franca de Xira) e Nossa Senhora da Purificação de Oeiras, forçados, por grupos de habitantes, a deixar as paróquias⁸⁰.

Com as juntas de paróquia ocupadas frequentemente por pessoas hostis aos párocos, em algumas localidades desencadearam-se conflitos relacionados com a escolha dos sacristães. Muito antes de a *Lei da Separação* reconhecer a essas entidades a legitimidade a nomear e exonerar os “guardas das igrejas públicas” – como passaram a ser designados – as juntas assumiam o poder de controlar tais servidores da Igreja. Em Aradas, no distrito de Aveiro, em Novembro de 1910 eclodiu um conflito entre o pároco e a junta de paróquia, que parecia não simpatizar com o sacristão existente e desejava que fosse nomeado outro. Perante a oposição do pároco, o administrador concelhio foi chamado a intervir. Mas a autoridade local sentiu-se incapaz de encontrar solução para o conflito e comunicou o caso ao ministro da Justiça⁸¹. Na Póvoa de Varzim, a junta de paróquia, no início, não tentou substituir o velho sacristão. Redigiu um regulamento onde eram definidas as obrigações desse funcionário que, conforme esclarecia a disposição, era um empregado da junta e não do pároco. Nessa qualidade, de acordo com o art. 3º., teria de ir todos os dias, “pelo seu pé” – não podendo usar “outro meio de transporte”⁸² – das oito à dez horas da manhã, a casa do senhor presidente, para receber ordens. O sacristão era, assim, o “impedido” – termo utilizado no regulamento – do presidente da junta de paróquia. Como o sacristão não parecia disposto a aceitar, pretenderam demiti-lo e dar posse a um outro, da confiança da autoridade civil. É evidente que, em todo este diferendo, não se trata tanto de uma questão entre a junta de paróquia e o sacristão, mas de um confronto entre aquela

⁷⁸ *Ibidem*, nº 89, fls. 71.

⁷⁹ Carta enviada ao ministro da Justiça, em 28 de Dezembro de 1910. *Ibidem*, nº 96, fls. 74.

⁸⁰ *Ibidem*, fls. 79.

⁸¹ *O Democrata*, Ano III, nº 145, 25/11/1910, p. 2, col. 3 e nº 148, 16/12/1910, p. 2. Em Abril de 1911 o problema mantinha-se. O padre conservava o sacristão da sua preferência, pagando-lhe do seu bolso. A junta tinha um empregado, que desempenhava funções extraculturais, anteriormente da competência do sacristão. Cf. *Bairrada Livre* (Anadia), Ano I, nº 14, 6/04/1911, p. 1, col. 3. Este semanário aludiu ao caso de Aradas a propósito do que se passava em Arcos (Anadia), onde, quanto ao sacristão, que fora substituído contra a vontade do pároco, existia uma questão semelhante. As divergências entre a junta de paróquia e o pároco, a propósito do sacristão, são referidas por Nuno Rosmaninho, “O anticlericalismo na província: um ferreiro da Bairrada”, in *Actas do Colóquio – O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2002, p. 303.

⁸² *O Poveiro*, Ano I, nº 27, 21/01/1911, p. 2, col. 1.

entidade e o prior da Póvoa de Varzim. Não tendo havido acordo, as funções do novo sacristão, nomeado pela autoridade civil e que, segundo o pároco, não teria as qualidades exigidas para o desempenho da sua missão, ficaram reduzidas ao toque dos sinos, cujo controlo fora retirado ao pároco, forçado a entregar as chaves que lhes davam acesso⁸³.

Dadas as relações tensas entre alguns párocos e as autoridades locais, não é de estranhar que os conflitos eclodissem com frequência, agravados com a carência de instalações específicas das juntas de paróquia. Tradicionalmente as reuniões dos seus membros tinham lugar num compartimento anexo à igreja, por vezes na sacristia. Esses aposentos eram utilizados igualmente para o arquivo paroquial. Em muitas localidades as comissões administrativas nomeadas continuaram a reunir no mesmo espaço, situação que era susceptível de provocar choques, sobretudo na conjuntura em que se vivia, propícia a embates. Na freguesia de Arentim, no distrito de Braga, o pároco foi acusado de ter agredido fisicamente o presidente da Comissão Paroquial. De acordo com o que escreveu *O Mundo*, o agressor foi transportado para Braga em carro descoberto, guardado por mais de trezentas pessoas da freguesia, armadas com espingardas e varapaus, dando entrada no calabouço. Segundo o mesmo jornal, o padre tinha “uma crónica escandalosíssima”, sendo “o terror da freguesia”⁸⁴. Também o pároco de Luzio, no concelho de Monção, foi pronunciado por, alegadamente, se ter oposto com “ameaças e violência” – segundo se escrevia no jornal *República* –, à tomada de posse da comissão paroquial, tendo agredido o regedor; o padre havia partido para Espanha, de onde, segundo constava, seguiria para o Brasil⁸⁵.

Estes problemas, que surgiam entre as juntas de freguesia e os párocos, não facilitavam a política de atracção defendida por muitos republicanos. Possivel-

⁸³ O conflito pode ser acompanhado no semanário *O Poveiro*, desde o nº 26, 14/01/1911, p. 1, col. 4, ao nº 37, 8/04/1911, p. 1, col. 3. Possivelmente, após a publicação da *Lei da Separação*, os problemas em torno dos sacristães irão agravar-se. Em 30 de Julho de 1911 um pároco do concelho de Penela, em carta dirigida ao governador civil de Coimbra, queixou-se do presidente da junta de paróquia que pretendeu obrigar o sacristão a executar um serviço estranho ao seu cargo, o que o impedia de estar presente na missa conventual num domingo, dia de festa. Cf. Arquivo da Universidade de Coimbra, *Governo Civil de Coimbra, Inspeção, Licença, Fiscaliz. e Segurança. Correspondência sobre efeitos da Lei da Separação (Bens da Igreja e do Estado) – 1910-1914*.

⁸⁴ *O Mundo*, nº 3637, 14/12/1910, p. 4, col. 3.

⁸⁵ *República*, Ano I, nº 64, 20/03/1911, p. 3, col. 2. Não se pode generalizar, pensando que em todas as localidades teria havido problemas entre os párocos e as novas comissões administrativas. Na freguesia de Santiago de Cassurrães, no concelho de Mangualde, a posse da nova junta de paróquia foi conferida pelo presidente cessante e pároco, Pe. Eduardo Correia, com a presença de um republicano histórico. Mas essa harmonia contrariou um outro republicano que não concordou com aquela comissão, alegando que nela se encontrava um amigo pessoal do padre. Isto não convinha, pois que, em seu entender, nada se devia gastar com o edifício da igreja paroquial, que só serviria para “palheira”. Veja-se *O Beirão* (Mangualde), Ano IV, nº 183, 1/01/1911, p. 2, col. 3. O Pe. Eduardo, apesar de ser aceite por pessoas influentes da sua paróquia, não se sentiu bem com a mudança. Em Agosto de 1912 partiu para o Brasil, onde lhe foi entregue uma paróquia. Cf. *O Herminio* (Gouveia), Ano XX, nº 968, 10/08/1912 e nº 994, 9/03/1913, p. 2, col. 3.

mente, num grande número de casos, essas autoridades revelariam um excessivo zelo na defesa do que pensavam serem os interesses da República. Em algumas situações, tratar-se-ia de ajustes de contas em consequência de ressentimentos antigos. Certas elites regionais, que anteriormente não conseguiam impor-se face ao poder exercido pelo pároco, sentiam ter chegado a oportunidade para conseguir audiência e visibilidade. Quanto aos clérigos, por conflitos surgidos nas suas próprias paróquias ou por histórias ouvidas acerca de colegas, apercebiam-se de que os tempos não lhes eram favoráveis. Assim, as prevenções contra o novo estado de coisas cresciam. E isso não convinha aos responsáveis pelo poder que, paralelamente à vigilância mantida sobre os padres, procurando conter qualquer veleidade de revolta, tentavam uma política aliciadora. Através da imprensa prometia-se não descurar os “legítimos interesses” do clero secular, mantendo aos prelados, párocos e mais eclesiásticos que tivessem aderido à República os vencimentos e outros direitos que lhes eram reconhecidos⁸⁶.

3. A primeira tomada de posição dos bispos. O episódio da pastoral

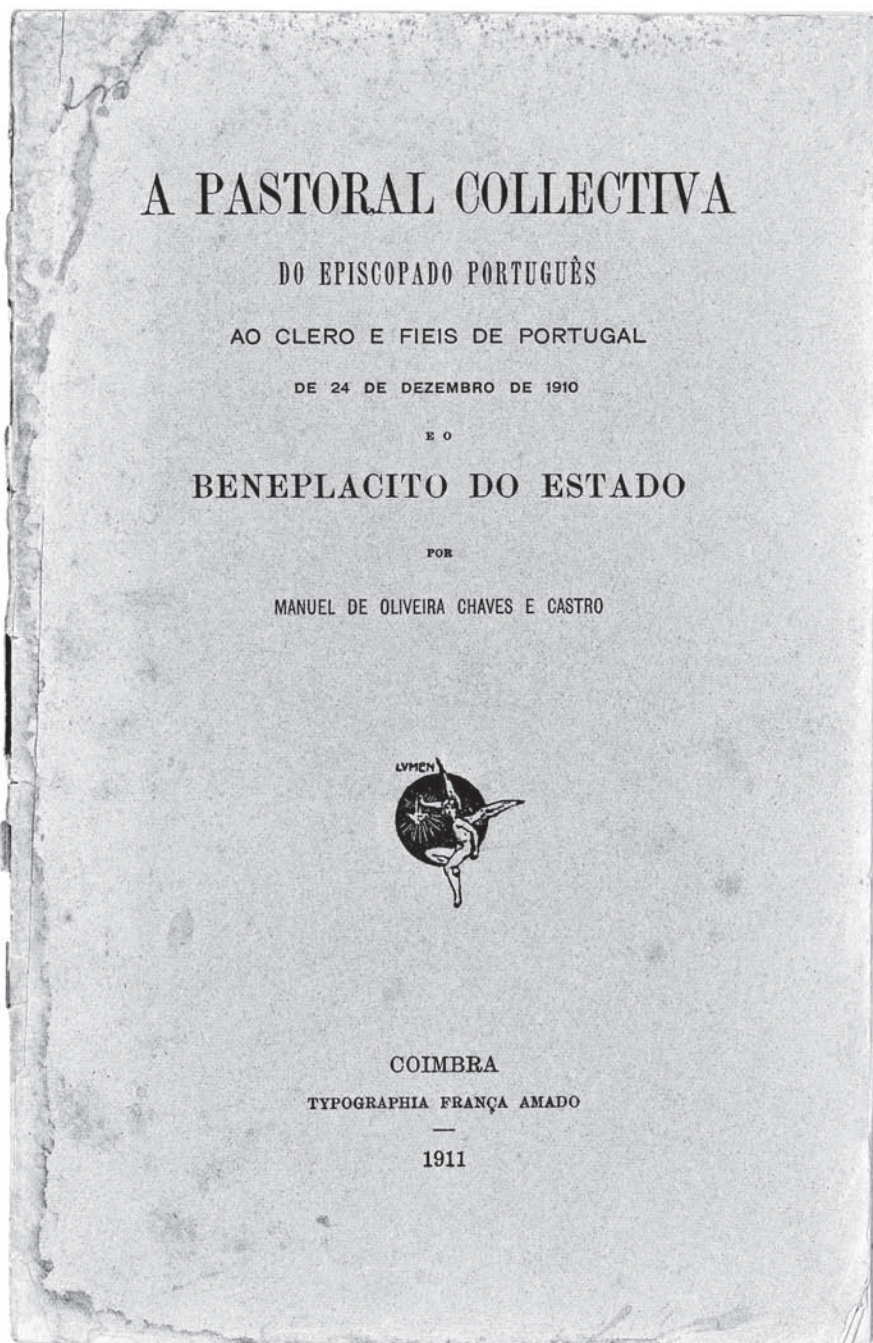
Nos primeiros meses de novo regime, a atitude dos bispos revestiu-se de extrema cautela. Estabelecidos nas cidades, onde o movimento republicano se mostrava mais impetuoso, assistiam às manifestações de euforia em torno dos novos ideais. Tendo conhecimento de alguns actos de violência contra sacerdotes, aguardavam o desenrolar dos acontecimentos, procurando não revelar qualquer hostilidade relativamente às instituições republicanas. Pelo contrário, esforçavam-se por mostrar que à Igreja era indiferente a forma de governo, podendo conviver com qualquer regime. Os prelados mandaram hastear bandeiras republicanas nos paços e o patriarca ordenou que fossem celebradas exéquias pelas vítimas da revolução⁸⁷. O catolicismo mais radical encarava com algum desagrado este comportamento, assim como não admitia o silêncio dos responsáveis dentro da Igreja perante muitas das leis publicadas, que consideravam de ataque à religião católica.

A contenção dos chefes da Igreja – encarada por uns como cobardia, por outros como atitude de prudência e desejo de conciliação – pode ter a ver com alguma falta de confiança na firmeza dos crentes. Para Abúndio da Silva, o silêncio dos bispos – que fazia com que parecessem “adormecidos ou transigentes” – explica-se pela insegurança relativamente às forças de que dispunham. Se tomassem posições enérgicas, corriam o risco de ver a sua autoridade posta em causa por aqueles que lhes deviam obediência⁸⁸.

⁸⁶ A título de exemplo, veja-se *O Comércio de Viseu*, Ano XXV, nº 2521, 27/10/1910, p. 3, col. 1.

⁸⁷ M. Abúndio da Silva, *Cartas a um abade...*, cit., p. 241.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 239.



Página de rosto da primeira edição da pastoral colectiva do episcopado português de 24 de Dezembro de 1910.

Em princípios de Novembro, o jornal *A Palavra*, secundado pela *Revista Catholica*, manifestou-se contra a ausência de reacção com que haviam sido recebidas as determinações anticlericais do Governo Provisório. Apelou aos prelados portugueses para que tomassem uma posição, dando a palavra de ordem aos fiéis⁸⁹. A reunião, na residência do patriarca de Lisboa, em S. Vicente, dos chefes da Igreja portuguesa, encheu de esperança os que não se conformavam com o acomodar à situação. “Aproxima-se o momento de os católicos entrarem na vida activa, combatendo por Deus, pela Igreja, pela Pátria” – escrevia-se na *Revista Catholica*⁹⁰. Estas eram vozes extremistas, criticadas por outros que, escudando-se na doutrina de Leão XIII, mostravam uma atitude de conciliação com o regime e entendiam que os bispos não podiam envolver-se nas aventuras para as quais eram impelidos pelos radicais de direita, a quem Abúndio da Silva chamava “jacobinos da acção católica”⁹¹.

Depois de meses de indecisão, os chefes da Igreja acabaram por seguir o alvitre dos católicos radicais. A pastoral colectiva foi a sua resposta a esses pedidos de intervenção. Os prelados apontavam o acatamento das novas instituições como um dever dos católicos portugueses, “em tudo o que não for contrário à consciência”⁹², declarando que a Igreja não tem predilecção por qualquer forma de governo, não estando enfeudada a qualquer regime político. Porém, em outras passagens do texto havia muitas afirmações que incomodariam os que desejavam uma Igreja submissa. Começando por aplaudir algumas iniciativas tomadas pelo Governo Provisório e louvar o empenho em melhorar os serviços públicos, criticavam a legislação já publicada, reveladora, aos seus olhos, de hostilidade às crenças dos portugueses, católicos na sua maioria. Conscientes dos males que advinham do princípio da escola neutra – que, no entender dos subscritores, facilmente resvalaria para a escola livre-pensadora, “ímpia e subversiva”⁹³ –, os bispos chamavam a atenção para os seus perigos, pois as normas religiosas constituíam o suporte da estabilidade social. Algumas advertências aos fiéis, no sentido de que não se intimidassem com os “intolerantes adversários”, devendo antes propagar a sua fé e defendê-la das “agressões dos ímpios e sectários”, pareceriam duras aos governantes. Não obstante os bispos insistirem no amor à Pátria, pareceria também particularmente gravoso, indo contra tudo o que o republicanismo desejava, este apelo: “Depois do nome de Católicos, nenhum cognome nos seja mais caro que o de Portugueses”⁹⁴. Defendendo o novo governo a libertação do domínio espiritual

⁸⁹ *Revista Catholica*, Ano XX, nº 89, 9/11/1910, p. 723.

⁹⁰ *Ibidem*, nº 90, 12/11/1910, p. 734, col. 1.

⁹¹ *Correio do Norte*, Ano I, nº 159, 5/01/1911, p. 1, col. 1-2.

⁹² *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao clero e fiéis de Portugal*, Guarda, Typ. Veritas, 1911, p. 14.

⁹³ *Ibidem*, p. 21.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 28.

de Roma, que entravava o advento de um Estado-Nação com os seus próprios valores, a primazia concedida à qualidade de católicos relativamente à de portugueses iria causar irritação. Pior era ainda um outro ponto onde se defendia que os fiéis tinham o dever de seguir a orientação dos bispos e, sobretudo, a da Sé Apostólica⁹⁵.

Apesar do tom moderado do documento e da asserção de que a Igreja não era adversa a qualquer forma de governo, ficavam os avisos aos católicos:

“Não devem jamais cooperar, admitir a menor cumplicidade [...] a coisa alguma que signifique hostilidade ao catolicismo [...]. Devem procurar, por todos os meios legais e honestos, favorecer [...] a causa da Religião e Igreja Católica [...]”⁹⁶.

Os signatários da mensagem conheciam o estado de “lastimosa” ignorância da doutrina católica e, por isso, recomendavam aos padres a pregação e a catequese, usando métodos que tornassem atraente esse ensino. Os membros do clero eram exortados para que se impusessem pelas suas virtudes, aproximando-se do povo, sobretudo dos operários e jornaleiros agrícolas, procurando melhorar-lhes a condição económica. Procedendo desse modo, reconquistariam “a perdida estima popular”⁹⁷.

Conquanto fosse datada de 24 de Dezembro, a pastoral foi enviada aos párocos somente no final de Fevereiro. A demora revela porventura alguma incerteza sobre a actuação mais conveniente. Talvez se esperasse a publicação da *Lei da Separação* que, assim, seria abrangida pelos comentários à legislação anticatólica contidos na pastoral⁹⁸. O avanço da violência contra diversas instituições católicas na cidade do Porto – os assaltos de populares à *Associação Católica*, ao *Círculo Católico* e à redacção do jornal *A Palavra* ocorridos em meados de Fevereiro –, a publicação do decreto de 15 de Fevereiro que, no seu artigo 4.º, estabelecia restrições à prática do culto fora dos templos, e do decreto de 18 do mesmo mês, estabelecendo o registo civil obrigatório, terão provavelmente contribuído para criar a convicção de que não era possível contemporizar mais. Nos últimos dias de Fevereiro a pastoral foi distribuída pelos párocos, de modo a que a sua leitura pudesse iniciar-se no domingo, dia 26. Determinava-se ainda que ela fosse lida nas missas conventuais, distribuindo-se a leitura pelos três ou quatro domingos imediatamente a seguir à sua recepção e devendo ser explicada com toda a clareza⁹⁹.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁸ Foi esta a explicação dada por D. António Mendes Bello, em 19 de Junho de 1911, em correspondência enviada para a Santa Sé. Arquivo Histórico do Patriarcado, *Registo de Correspondência com a Santa Sé*, fls. 8.

⁹⁹ O patriarca de Lisboa enviou ao ministro da Justiça dois exemplares da carta pastoral, sublinhando que o documento estava redigido “nos termos mais cordatos e respeitosos”. Idem, *Livro 1º da Correspondência*

A rapidez nas providências tomadas por Afonso Costa, logo que teve conhecimento da mensagem, mostram o interesse em evitar que o seu conteúdo chegasse à população. Possivelmente temia os efeitos da leitura e, mais ainda, das explicações dos párocos, para fazer entender passagens menos claras. De imediato, foram enviadas aos governadores civis instruções para que a leitura não fosse permitida, visto que o assunto iria ser debatido em conselho de ministros¹⁰⁰. Alguns dias depois, por telegrama, o titular da pasta da Justiça fez saber aos prelados que o conselho de ministros decidira negar o beneplácito à pastoral. Informava igualmente, numa atitude claramente intimidatória, que alguns padres se encontravam já sob a alçada da lei, por terem iniciado a leitura e persistirem em continuar nos domingos seguintes. Manifestou o desejo de que cada um dos bispos, em resposta, informasse sobre as diligências que tencionava tomar no respeitante às ordens a dar aos párocos¹⁰¹.

Como se a pastoral fosse uma bomba capaz de originar as maiores calamidades, o poderoso ministro mobilizou as autoridades locais, desde os governadores distritais aos regedores. Por seu lado, estas entidades constituíram autênticas comissões de crise. É o que se deduz de um ofício enviado em 27 de Fevereiro pelo administrador de Paços de Ferreira ao governador civil, dando conta do que fizera para evitar que fosse lida a pastoral. Tendo recebido o telegrama com as instruções depois das cinco horas da tarde de sábado, quando a repartição estava já encerrada, vira-se forçado a chamar o pessoal que aí trabalhava. Apesar dos esforços despendidos, não lhe havia sido possível comunicar com todos os párocos das dezasseis freguesias do concelho. Assim, seis deles não tinham recebido quaisquer instruções, tendo lido parte do documento, sem comentários. Mas, recebidas as ordens, todos haviam prometido obedecer. Porém, os de Paços e Freamunde declararam na missa que, perante a intimação, iriam consultar o prelado, acatando as ordens deste¹⁰².

Em outras zonas a “mobilização” ocorreu na semana seguinte, depois da reunião do conselho de ministros, onde foi decidido proibir a leitura da pastoral. A 4 de Março (sábado), o governador civil de Viseu, por telegrama, fez saber aos administradores que teriam de ser mantidas em serviço permanente as estações telegráficas situadas nas sedes dos concelhos, durante a noite e, no dia seguinte, até à hora que fosse necessário. Os administradores deveriam comunicar para o governo civil e, directamente, para o ministro da Justiça, todas as ocorrências que surgissem relativamente à pastoral. Ao mesmo tempo, o chefe distrital sugeriu que

Oficial, nº 101.

¹⁰⁰ *O Dia*, Ano I (3ª série), nº 21, 25/02/1911, p. 1, col. 2.

¹⁰¹ Veja-se cópia do telegrama enviado ao bispo do Porto em José Adílio Barbosa Macedo, “D. António Barroso, Afonso Costa e a Pastoral Colectiva” (Anexo), in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VI, Lisboa, CEHR, 1994, p. 349.

¹⁰² Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência Recebida pelo Governo Civil*, M. 871.

N.º 569 PREÇO 10 RÉIS ANNO VII

OS RIDÍCULOS

Director
B. SEMANARIO HUMORISTICO CRUZ MOREIRA
Proprietario - CRUZ MOREIRA (CARACÓLES)

REDAÇÃO E ADMINISTRAÇÃO
181, RUA DA BARROCA, 181

Secretário - CANDIDO TORREZÃO (KK. To.)

COMPOSIÇÃO
RUA DA BARROCA, 181

IMPRESSÃO
CALÇADA DO CABRA, 7

Editor - O. AUGUSTO TORREZÃO

PREÇOS DE ASSIGNATURA (Pagamento adiantado)
Linha, provincia e litor, anno 1000 réis; semestre, 500 réis.
Sendo a entrega feita pelo correio, custo, anno, 1150 réis, se-
maneira, 625 réis. — Passagens portuarias, anno, 1500 réis. — Pa-
zes da União postal, anno, 2000 réis. — Brasil, anno, 1500 réis.

Publicação às quartas e sábados

PREÇOS DE PUBLICAÇÃO — Publicações especiais e re-
novadas, preço convencional.
Toda a correspondência relativa à administração deve ser di-
rigida ao administrador JAYME MARQUES.

LIBROA, 4 DE MARÇO DE 1911

ENTRE A CRUZ E A CALDEIRINHA...

Um prior encravado!

Caricatura alusiva às determinações do episcopado e do Governo acerca da leitura da Pastoral nas missas. A posição desconfortável dos párocos é evidente.

(Os Ridículos, ano VII, n.º 569, 4 de Março de 1911)

A DESTITUIÇÃO DO BISPO DO PORTO

O bispo da Porto, D. Antonio Barroso, mandou lêr aos prelados da sua diocese uma pastoral que o governo prohibirá por haver n'ella phrases contrarias ás instituições. Adverti-o o bispo declarou tel-a prohibido mas o ministerio era ao mesmo tempo informado de que essa leitura continuava. Em volta do paço episcopal o povo amotinava-se; era necessario guardar com tropas a residencia do bispo.

O ministro da justiça chamou-o então a Lisboa para responder pelos seus actos, pelas acções que praticára. Correu na capital a noticia da chegada e a «gare» do Rocio encheu-se d'uma multidão desejosa de mostrar o seu desagrado ao desobediente prelado. Para o salvar d'essa manifestação deliberou-se que desembarcaria na estação de Campolide d'onde seguiria em automovel para o ministerio da justiça afim de ser interrogado. No caminho mudou-se de tenção ao saber-se que o povo para lá também se dirigia mas foi inutil transformar o percurso porque a multidão, sahindo da estação do Rocio, apupou o bispo quando o automovel o conduzia á volta do Terreiro do Paço para casa do ministro da justiça. Por parecer dos procuradores da Republica D. Antonio Barroso foi destituído do seu cargo mas o governo, em attenção pelos seus serviços como missionario no Ultramar, concedeu-lhe uma pensão annual de 1.200:000 réis mandando-lhe entregar todos os seus bens particulares. Depois do interrogatorio feito pelo ministro da justiça o prelado passou parte da noite no quartel general onde se recolheu sendo conduzido pela madrugada de 8 de março para o collegio de Sernache onde ficou.



1—O ex-bispo do Porto D. Antonio Barroso 2—O ex-bispo do Porto descendo do automovel á porta do sr. ministro da justiça (Clichés de Benoliel)

fosse tornado público que ficariam excluídos de qualquer benefício material os padres que persistissem na sua atitude de revolta contra o poder civil¹⁰³.

Não foi só em Viseu que se verificou “mobilização” nas repartições públicas, relacionada com esta matéria. Em Gondomar, todos os funcionários da administração estiveram de serviço no domingo, dia 5, à espera de ordens e de notícias. O administrador foi, pessoalmente, às seis horas da manhã, a S. Cosme, ordenar ao abade que não lesse a pastoral¹⁰⁴.

Como é sabido, os bispos submeteram-se e aconselharam os seus subordinados a interromper a leitura. A única excepção registou-se na diocese do Porto, cujo prelado, D. António Barroso, insistiu com os párocos da sua diocese para que fizessem a leitura do documento, sob ameaça de suspensão em caso de desobediência. Intimado a ir a Lisboa explicar-se perante o ministro da Justiça, foi interrogado, na própria residência deste. Rapidamente, sem processos mais ou menos morosos, o bispo foi destituído – através do decreto de 7 de Março –, depois de ter sofrido o vexame de ser apupado pela população de Lisboa, quando era conduzido ao ministro. O deão recebeu um ofício indicando-lhe que devia considerar a Sé vaga, agindo em conformidade¹⁰⁵.

Tendo embora em conta os que não chegaram a receber o documento dos prelados, por todo o país a grande maioria dos párocos, mesmo sem ter ordem em contrário do seu bispo, nem sequer havia iniciado a leitura, atendendo às directrizes recebidas da autoridade civil. Por isso, o final da aventura foi sentido como uma vitória governamental e explorada nesse sentido pela imprensa que lhe era afectada. Segundo alguns jornais, apenas cerca de cinquenta párocos haviam obedecido às ordens do episcopado¹⁰⁶. Comentando o acontecido, *O Dia* mostrou-se de uma grande severidade para com os prelados. Dado que o governo reagira como se esperava que reagisse, acusou-os de imprevidência. Se estivessem dispostos a correr os riscos previsíveis, tomariam disposições para que, à mesma hora, os bispos nas suas sés e os párocos nas suas igrejas, iniciassem a leitura, sujeitando-se às consequências. Assim, esta pastoral, “que se engole à ordem de qualquer regedor”, enviada aos párocos que optaram pela desobediência aos prelados, com a tácita complacência destes, deixava a Igreja fragilizada. Os párocos, obrigados a escolher “entre a cruz... da pastoral e a espada... dos senhores regedores das freguesias”, haviam passado pela vergonha de ceder ao poder civil, ficando sujeitos aos risos dos adversários. Os bispos tinham

¹⁰³ Arquivo Distrital de Viseu, *Copiador – Telegramas enviados pelo Governo Civil*, Lº nº 44.

¹⁰⁴ *Portugal Novo* (Gondomar), Ano I, nº 14, 12/03/1911, p. 1, col. 2.

¹⁰⁵ Sobre a destituição do bispo do Porto veja-se José Adílio Barbosa de Macedo, *ob. cit.*, pp. 327 e ss.

Nos meios liberais o bispo do Porto, um ex-missionário em África, não era olhado como reaccionário. Pelo contrário. Alguns meses antes de eclodir a revolta de 5 de Outubro, no jornal anticlerical *O Dia* elogiava-se o bispo do Porto, distanciando-o de outras figuras do “nosso pouco brilhante e retrógrado episcopado”. Cf. *O Dia*, Ano XI, nº 3096, 7/07/1910, p. 1, col. 1.

¹⁰⁶ Informação fornecida por um jornal de Coimbra, *Defesa*, Ano III, nº 279, 7/03/1911, p. 1, col. 3.

revelado ser “de barro tosco e frágil”. Como chefes da Igreja, deviam ter mostrado “mais prudência ... ou mais firmeza”. Não dando aos párocos instruções que uniformizassem o seu proceder, deixaram alguns deles, mais teimosos ou mais coerentes e disciplinados, entregues às autoridades que os processaram por desobediência¹⁰⁷.

Alguns meses depois, o semanário *A Guarda*, referindo-se ao incidente, procurou explicar a cedência dos prelados pelo isolamento em que se encontravam. Impedidos de tomar uma resolução conjunta, cada um deles achou mais prudente obedecer, para não ser acusado de perturbações que viessem a ocorrer¹⁰⁸. O que não invalida a acusação de imprevidência lançada pelo director de *O Dia*.

Esta ideia de cobardia da parte dos bispos era partilhada por muitos católicos. Pensavam que o episódio da pastoral fora uma oportunidade perdida. Poderá argumentar-se que muitas destas opiniões foram emitidas posteriormente, quando os católicos haviam sido levados a concluir que o adversário não se acalmava com atitudes conciliatórias. Em Janeiro de 1913, em carta para o semanário *A Guarda*, um leitor lamentava que os bispos, em devido tempo, não tivessem cumprido o seu dever¹⁰⁹. Em 1914 uma publicação ligada à Igreja, recordando o episódio da pastoral, mostrava um Afonso Costa “trémulo e vacilante”, esperando, no seu gabinete, as respostas à pergunta feita sobre se mantinham ou não a leitura. Segundo opinião do articulista, se a resposta tivesse sido “unânime e firme”, os bispos teriam conseguido dar com o “novo Pombal” em terra¹¹⁰.

Pondo de lado a questão sobre o direito governamental ao beneplácito – e nesta discussão se ocuparam alguns católicos ilustrados – o certo é que havia, quer entre os adeptos da Igreja, quer entre os seus adversários, o sentimento de que o episcopado saíra derrotado e humilhado da luta. Segundo se escrevia num jornal católico de Friburgo, os prelados haviam recuado logo que o ministro da Justiça erguera a voz. Contudo, se eles não tivessem obedecido, provavelmente não ficariam em muito boa situação, pois os párocos – e isso foi realçado no mesmo jornal – preferiram obedecer à autoridade civil a acatar a autoridade eclesiástica. Assim, o episódio parecia provar “que todas as esperanças nele [clero nacional] depositadas para resistir ao poder da República são de futuro vãs”¹¹¹.

¹⁰⁷ *O Dia*, Ano I, (3ª série), nº 23, 1/03/1911, p. 1, col. 1.

¹⁰⁸ *A Guarda*, Ano VII, nº 309, 10/09/1911, p. 3, col. 4.

¹⁰⁹ *Ibidem*, Ano IX, nº 377, 5/01/1913, p. 1, col. 5.

¹¹⁰ *Fé Cristã*, nº 3, Julho de 1914, p. 145.

¹¹¹ M. Abúndio da Silva, *Cartas a um Abade*, cit., pp. 251-252. Os adversários do clero rejubilaram com a sua derrota. Mas, mesmo entre estes, havia os que elogiavam a coerência do bispo do Porto e censuravam o “triste espectáculo” dado pelos bispos que renegavam a pastoral, deixando que os seus subordinados expiassem culpas de algo cuja responsabilidade lhes pertencia. Veja-se *A Covilhã Nova*, Ano III, nº 119, 12/03/1911, p. 1, col. 1-2.

Contudo, nem todos os católicos culpavam os bispos. Alguns pensavam que os prelados, com a sua atitude, haviam evidenciado o desejo de não dificultar o entendimento entre a República e a Igreja, procurando não exasperar os inimigos da Igreja e evitar sacrilégios e profanações¹¹². Outros crentes lançavam as responsabilidades pelo acontecido sobre os párocos. Em carta para *O Dia*, um leitor apodava os padres de “mercenários”, com medo de perder “os víveres” prometidos pelo governo republicano ao clero na *Lei da Separação* que iria ser publicada em breve¹¹³.

Para o Governo, os acontecimentos relacionados com a pastoral constituíram um teste decisivo, comprovando que podia avançar à vontade, tendo em conta a fraqueza do adversário que parecia não dispor de força e coragem para resistir. Parece ser essa a opinião de Eurico de Seabra, apontando-nos os bispos “de rojo ante o governo”¹¹⁴. Os prelados tentaram ainda uma aproximação com o ministro da Justiça, enviando-lhe uma carta com data de 31 de Março – uma “untuosa e seráfica súplica”, no dizer do director de *O Dia* que, severamente, acusou os prelados de servilismo –, na qual, depois dos protestos de fidelidade, advogavam as causas dos bispos afastados das dioceses: o do Porto e o de Beja¹¹⁵. Mas o ministro não mostrou qualquer consideração pela mensagem. Em resposta, D. Sebastião Leite de Vasconcelos foi destituído da mitra de Beja, por decreto de 18 de Abril. Quanto à missiva episcopal, foi publicada no *Diário do Governo* – o que revela até que ponto o poder político se considerava senhor da situação – de 20 de Abril de 1911, precisamente no dia em que foi promulgada a *Lei da Separação*.

4. Perturbações nos povos relacionadas com a pastoral

Talvez as autoridades civis tenham exagerado nos seus receios. Possivelmente, se não se levantasse tanta celeuma e a pastoral fosse lida com inteira liberdade, não teria originado uma sensível reacção por parte das populações. Como exemplo desta afirmação, pode apontar-se o processo levantado ao Pe. João Barata dos Reis, pároco de Lousa, freguesia do concelho de Castelo Branco. Acusado de desobediência à autoridade, uma das testemunhas interrogadas declarou não saber do que tratava a pastoral pela pouca atenção que lhe prestara. Um outro declarou não ter ouvido a leitura, porque o padre tinha a voz fraca¹¹⁶.

Assim, mesmo considerando a eventualidade de essas testemunhas terem fugido a prestar declarações embaraçosas para o pároco, provavelmente teria razão

¹¹² M. Abúndio da Silva, *Cartas a um Abade*, cit., p. 254.

¹¹³ *O Dia*, nº 26, 4/03/1911, p. 1, col. 3.

¹¹⁴ Eurico de Seabra, *ob. cit.*, p. 1116.

¹¹⁵ *O Dia*, nº 64, 20/04/1911, p. 1, col. 1.

¹¹⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Ministério da Justiça, M. 133, cx. 227. Em futuras referências a este instituto usarei as iniciais ANTT.

o articulista de *O Dia*, opinando que não valia a pena o governo ter dado “tantas honras” à pastoral, um texto “mais cheio de efeitos literários do que fértil em conclusões combativas”, dificilmente compreensível para a maioria dos fiéis e até “pouco acessível aos espíritos dos nossos curas”¹¹⁷.

Toda esta aventura, apesar de, aparentemente, ter terminado com a vitória das hostes governamentais onde se gerou um clima de euforia, acarretou ressentimentos e uma certa perturbação em muitas paróquias. Os padres que desobedeceram às ordens governamentais sofreram grandes dissabores. O de Lousa, referido acima, tomara a iniciativa de participar ao administrador que tinha lido a pastoral. Conforme ele próprio declarou, com a sua participação não fazia “gala” de desobediência. Porém, devido a um incidente ocorrido durante a missa, ele estava certo que o administrador tinha conhecimento – ou iria ter – do que se passara. Na ocasião em que procedia à leitura, o regedor interrompera-o para lhe perguntar se não tinha recebido o ofício da administração. Mas o padre entendera que devia continuar a leitura, pois que, conforme declarou, embora aconselhasse aos paroquianos a obediência à República, neste caso não podia ir de encontro à sua consciência de cristão e sacerdote¹¹⁸. Alguns sacerdotes, mais exaltados ou menos conscientes das circunstâncias em que viviam, consideraram a ocasião oportuna para mostrarem a sua altivez frente ao Estado. O pároco de Paião, no concelho da Figueira da Foz, depois de ter lido uma parte do documento, informou, “em altas vozes”, que tinha recebido um ofício do administrador concelhio intimando-o a não fazer a leitura. Ele, porém, só recebia ordens do seu prelado e, por isso, continuaria a leitura no domingo seguinte¹¹⁹.

No auto de investigação a que foi sujeito o padre de Ataíde, freguesia do concelho de Amarante, o incriminado declarou que, verificando-se um conflito entre o poder civil e o poder eclesiástico, havia optado por este, apesar do respeito que sentia por aquele e pela sua autoridade. Declarou ainda que, se o bispo lhe ordenasse que continuasse com a leitura nos domingos seguintes, obedecer-lhe-ia “cegamente”¹²⁰.

Actos destes, reveladores de alguma coragem e coerência, mostram como diversos párocos estavam dispostos a sacrifícios em nome da obediência e da disciplina. No concelho de Felgueiras, o administrador, que informara o seu superior sobre a detenção de catorze padres que haviam lido a pastoral, acrescentou-lhe depois mais um, o da freguesia de Rande. Este não se limitara à leitura. Provavelmente porque previa as consequências do seu acto, despediu-se dos paroquianos – de uma forma que o administrador classificou de “pouco correcta”. Chegou

¹¹⁷ *O Dia*, nº 27, 6/03/1911, p. 1, col. 1.

¹¹⁸ ANTT, Min. Justiça, M. 133, cx. 227.

¹¹⁹ Arquivo Municipal da Figueira de Foz, *Copiador da Correspondência para o Governo Civil*, L. nº 11, fls. 308.

¹²⁰ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência recebida pelo Governo Civil*, M. 873.

a verificar-se um “princípio de sublevação”, quando foi intimado a comparecer perante o administrador¹²¹.

Embora os casos de desobediência à autoridade civil tivessem sido mais numerosos no norte – a diocese do Porto esteve na vanguarda das ocorrências –, igualmente no sul se verificaram comportamentos semelhantes por parte do clero. Aliás, nem era preciso fazer a leitura para ser envolvido. O pároco de Santa Maria, em Tavira, foi preso logo depois da missa, apesar de ter acatado a ordem dada – embora de uma forma que não agradou aos adversários. Tendo iniciado a leitura no domingo anterior, ao ser intimado pelo administrador a interromper, decidiu obedecer. Contudo, na missa do domingo seguinte referiu-se à proibição que lhe fora feita, tecendo algumas considerações sobre o assunto. Um dos presentes não concordou com o que ouvia e, em pleno templo, intimou-o a não prosseguir. Terminada a missa, o mesmo militante deu voz de prisão ao padre, conduzindo-o até ao administrador. A iniciativa deste republicano foi muito elogiada. Segundo o redactor do *Província do Algarve* – que entendeu que o pároco estava a transformar a missa num comício –, actos destes, em que civis davam voz de prisão a um padre, eram vulgares em outras regiões. No Algarve é que ainda não se verificara um caso semelhante: alguém ter tido coragem suficiente para obstar à “propaganda dos reverendos”¹²².

Tendo em atenção, pelos exemplos apresentados, que alguns elementos do clero não ficaram paralisados pelo receio de arcar com as consequências possíveis da desobediência ao poder político, é sabido que a maioria dos padres obedeceu à autoridade civil. Seria – como acusava um leitor do jornal *O Dia* – pelo medo de perder “os víveres” que a República prometia ao clero na futura Lei da Separação? Seria pelo receio de perseguições? Seja qual for a resposta, há que ter em conta que o acatar da proibição em nada prova que estivessem de acordo com essa intromissão do poder civil. Colocados entre ordens antagónicas, o medo ditou a actuação. Mas ficaram sentimentos de vergonha e ressentimento contra um poder que, tendo surgido com promessas de liberdade, os forçava a seguir por um caminho que feria a dignidade individual. Mesmo os leigos entendiam isso, até os que haviam recebido o novo regime com entusiasmo. No concelho de Freixo de Espada à Cinta foi levada a efeito uma investigação crime contra um homem que, apesar de conhecido como grande defensor da República, declarara, num grupo de amigos, que o pároco deveria ter lido a pastoral, não reconhecendo à junta de paróquia competência para impedir. Uma das testemunhas ouvidas no processo declarou ter o padre afirmado que, se não tivesse mãe e uma irmã, não teria dúvida em fazer a leitura. Uma outra testemunha afirmou mesmo ter-se

¹²¹ *Idem*, M. 872.

¹²² *Província do Algarve*, Ano III, nº 120, 4/03/1911, p. 1, col. 1.

comentado desfavoravelmente a atitude dos bispos em terem enviado a pastoral. Entendia-se que os párocos não tinham qualquer responsabilidade, mas sobre eles recairiam as consequências¹²³.

Este episódio é exemplar, revelando como o assunto era tratado nas conversas de rua e o que sobre o mesmo pensava o cidadão comum. Porém, nem sempre o tema da pastoral se ficava pelas conversas entre amigos. Em algumas localidades, as populações, ao som dos sinos que tocavam a rebate, ergueram-se em auxílio dos seus párocos, conduzidos à prisão por terem desobedecido às autoridades, ao fazerem a leitura da pastoral¹²⁴.

Os círculos governamentais, satisfeitos com a vitória, tentaram justificar os actos de violência cometidos contra alguns membros do clero, à frente dos quais se encontrava o bispo do Porto – o bispo mais prestigiado de todo o episcopado português – fazendo propalar a ideia de que os prelados haviam tentado, sem êxito, um levantamento popular contra as instituições. Como não convinha manter um grande conflito com o baixo clero, o que teria repercussões no seio dos povos, o governo procurou resolver o problema. Em conselho de ministros foi decidido amnistiar os padres que continuavam presos. Num semanário de Aveiro, comentando o perdão concedido ao clero que, por “medo ou ignorância”, não acatara “as ordens do poder civil, seu legítimo patrão”, dizia-se que não ficava mal um gesto de clemência, “mas só por esta vez”¹²⁵.

Foi naturalmente uma derrota para a Igreja. Mas alargou o fosso entre a República e muitos clérigos e leigos. Um grande número de padres liberais ia compreendendo que o novo regime lhes negava o mínimo dessa liberdade tão profusamente prometida, no passado, pela propaganda republicana.

Poder-se-á estranhar a ausência de estratégias de atracção, por parte do governo, relativamente a um grupo social que, pelo seu contacto directo com as populações, tanta importância assumia. Entendendo, porém, que essa classe estava somente interessada no aspecto material do modo de vida que escolhera, os responsáveis governamentais imaginariam que, com promessas de uma lei onde fossem assegurados esses interesses ou com ameaças de sanções no caso de não acatamento das directrizes do poder político, manteriam a maioria do clero submissa e, mesmo, disposta a utilizar a sua influência no sentido de dissuadir os fiéis de qualquer veleidade de revolta.

¹²³ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0055.

¹²⁴ Estas revoltas populares serão tratadas no Capítulo VI.

¹²⁵ *O Democrata*, Ano III, nº 160, 10/03/1911, p. 2, col. 2.

CAPÍTULO II

A IGREJA CATÓLICA PERANTE A LEI DA SEPARAÇÃO

Se o movimento republicano, em todos os seus programas, defendia a separação entre o Estado e as Igrejas, a verdade é que a clivagem entre defensores e adversários da separação não correspondia à fronteira que separava republicanos e não republicanos ou, mesmo, à fronteira entre anticlericais e clericais. No campo do catolicismo liberal algumas vozes se tinham levantado, ainda sob a Monarquia, em defesa de uma igreja livre de intervenções estatais. O pensamento de Manuel Nunes Giraldes¹, autor do livro *O Papa-Rei e o Concílio* que escandalizou os tradicionalistas, defendia uma Igreja regressada ao espírito evangélico, sem ambições de carácter temporal e com liberdade para cumprir a sua missão, indo de encontro à máxima do francês Montalembert e do italiano Cavour *Igreja livre no Estado livre*. Mas esse parecer estava longe de ser consensual entre os que se opunham à corrente ultramontana. Alguns, mesmo sendo católicos, temiam uma lei da separação susceptível de dar ao clero uma autoridade perigosa. Preferiam uma Igreja controlada pelo Estado. Júlio de Vilhena, chefe do Partido Regenerador, profetizara que, no dia em que existisse liberdade de cultos em Portugal, com a liberdade de propaganda na Igreja, na escola, na família, à frente das dioceses estariam os bispos mais reaccionários, os párocos seriam escolhidos à vontade do partido católico e

¹ Manuel Nunes Giraldes, professor de Direito Político e Direito Eclesiástico na Universidade de Coimbra, criticou o dogma da infalibilidade papal, defendendo o poder do concílio no governo da Igreja, que entendia estar mais de acordo com os princípios demoliberais. O seu livro, com apoios na corrente católica liberal, deu origem a polémicas envolvendo liberais e ultramontanos. Veja-se Fernando Catroga, *A Militância Laica* ..., cit., pp. 520-528.

o Estado encontrar-se-ia em contínuo sobressalto². Posição idêntica era a de J. A. Moreira de Almeida, director de *O Dia*. Sendo contra a “reacção ultramontana”, expunha opiniões regalistas e desejava uma “Igreja Oficial no Estado Soberano”³. Entre os republicanos anticlericais ouviam-se vozes exprimindo receios idênticos. Sampaio Bruno, que não desejava “a Igreja escrava no Estado ateu nem a Igreja senhora no Estado religionário”, punha reservas à separação Igreja-Estado, temendo a perda de controlo da situação por parte deste. Dava, assim, razão ao monárquico católico Júlio de Vilhena⁴.

Curiosamente, mesmo entre o clero liberal soavam vozes que discordavam da tão falada separação. E isto por razões que nada tinham a ver com as do clero tradicionalista. Segundo o semanário *A Covilhã Nova*, que se afirmava “republicano do livre-pensamento”, um padre “amigo” estaria preocupado com o regime de separação, pois perderia a protecção do ministro da Justiça, ficando completamente ao arbítrio das “prepotências” do bispo⁵.

No campo católico mais conservador existia grande dificuldade na aceitação de que o poder do Estado se sobrepusesse ao poder de Deus e não fosse tido em conta que Portugal era um país com uma população que, maioritariamente, se afirmava católica⁶. O radicalismo católico – por alguns definido como “jacobinismo branco” – comparava o estado separatista a um “filho ingrato” que, ao atingir a maioridade, depois de receber imensos benefícios do pai, o expulsa de sua casa⁷. Outros católicos, porém, reconheciam que era o sistema mais conveniente para a Igreja, sendo preferível à situação existente no anterior regime, em que vivia sob a tutela do poder político⁸. Gostariam de uma separação idêntica à que havia sido levada a cabo no Brasil, onde a República mostrava uma atitude conciliadora para com a Igreja Católica.

Mesmo entre os responsáveis pela direcção da Igreja havia quem compreendesse a nova realidade, aceitando a separação e desejando que ela nascesse de um acordo entre as duas partes. Nos últimos meses da Monarquia, o núncio apostólico, Mons. Tonti, revelou disposição em rever a Concordata, na base de “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Essa abertura, com carácter particular,

² Dr. Francisco Reis Santos, “O movimento republicano e a consciência nacional”, in *História do Regime Republicano em Portugal* (dir. Luís de Montalvor), vol. I, Lisboa, Emp. Ed. Ática, 1930, p. 310.

³ Como lembrava em *O Dia*, nº 156, 11/01/1912, p. 1, col. 1-2.

⁴ Sampaio Bruno, *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Chardron, 1907, p. 448.

⁵ *A Covilhã Nova*, Ano II, nº 107, 18/12/1910, p. 3, col. 2.

⁶ António Matos Ferreira, “Aspectos da acção da Igreja no contexto da I República”, in *História Contemporânea de Portugal* (dir. João Medina), *Primeira República*, tomo I, Camarate, Multilar, 1990, p. 209.

⁷ Opinião defendida no semanário católico que se publicava em Braga, *Voz da Verdade*, em 26/01/1911, p. 37.

⁸ Os jovens estudantes do C. A. D. C., ainda durante a Monarquia, manifestavam-se defensores da separação entre o Estado e a Igreja, por entenderem que a aliança com o poder civil trouxera grandes males à Igreja. O professor Sousa Gomes, reconhecido animador da associação, teria até delineado ou, mesmo, escrito, um projecto de separação. Cf. Manuel Braga da Cruz, “Entre nacionalismo e democracia cristã”, cit., p. 47.

não viria a ter seguimento. Aliás, o governo de então entendia que qualquer modificação teria de ser sempre levada a cabo dentro do regime concordatário, pois nenhum outro sistema daria ao Estado melhores garantias⁹. Nos alvares do novo regime, em Novembro, reuniram-se em Lisboa os bispos do Continente, numa reflexão acerca dos últimos acontecimentos, tendo deliberado enviar ao ministro da Justiça uma “Nota Colectiva” com sugestões sobre a futura lei. A imprensa governamental nunca tornou pública essa nota. Só uns meses depois, quando a guerra entre Estado e Igreja se encontrava claramente aberta, é que alguns jornais católicos deram conta do documento. Os bispos entendiam que, na lei, deviam ser respeitados os seguintes pontos: garantia do livre exercício do culto católico, regulando-se a Igreja por leis próprias; abolição do padroado com suas prerrogativas; reconhecimento à Igreja de personalidade jurídica quanto ao domínio e posse dos seus bens, sendo-lhe entregue o produto proveniente da desamortização dos bens das corporações religiosas extintas, que seria destinado à sustentação do culto e do clero; enquanto não se efectivasse a entrega desse produto, o Estado garantiria as côngruas e subsídios ou vencimentos aos ministros e empregados do culto existentes até então, bem como as pensões devidas aos resignatários e aposentados ou, pelo menos, a restituição das quotas pagas; no caso de virem a ser aplicados a outros fins alguns bens eclesiásticos, deveriam ser assegurados, além das igrejas catedrais, paroquiais e capelas públicas, os edifícios dos seminários com as respectivas cercas, os paços que serviam de moradia aos prelados, bem como as residências dos párocos e de outros empregados eclesiásticos com suas cercas. Quanto ao Ultramar, deviam ser atendidas as circunstâncias especiais de cada diocese. As câmaras municipais e juntas de paróquia poderiam subsidiar o culto católico nas respectivas circunscrições¹⁰.

⁹ J. T. de Magalhães Collaço, “Política separatista”, in *O Direito – Revista de Jurisprudência*, Ano IV, 1923, p. 35. O autor apoia-se em declarações feitas por Teixeira de Sousa. Crítico da *Lei da Separação*, Magalhães Collaço foi um dos professores da Universidade de Coimbra que, em 1919, estiveram envolvidos num processo (com suspensão) acusados de ofensas às instituições republicanas. Entre as acusações que lhe foram movidas estava a de ser ter incorporado, juntamente com outros professores processados, numa procissão, em 1915, revestido com as insígnias doutorais. Sobre este processo veja-se António Pedro Vicente, “Conflitos académicos durante a 1ª República – professores acusados de ofensas às instituições democráticas. 1919”, *Universidade(s) – História. Memória. Perspectivas*, Actas do Congresso “História da Universidade” (no 7º centenário da sua fundação), vol. 5, Coimbra, 1991, pp. 337-359.

O termo “concordata” é aqui usado num sentido lato, pois que, antes da Concordata de 1940, não foi assinada uma verdadeira concordata no sentido que lhe damos hoje, regulando o relacionamento entre o Estado e a Igreja, no respeitante ao património eclesiástico, educação, divórcio, assistência, etc. Antes de 1910 foram assinados entre Portugal e a Santa Sé alguns tratados que se limitavam a tentar resolver problemas relacionados com o direito de Padroado. Sobre estas “concordatas” veja-se Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal...*, cit., pp. 137 e ss.

¹⁰ *Correio da Beira*, Ano I, nº 36, 2/08/1911, p. 1, col. 1-2. Na Câmara dos Deputados, nas sessões de 28 de Maio de 1914 e 29 de Junho de 1914, o padre e deputado Casimiro de Sá deu a conhecer o texto da “Nota Colectiva”, na intenção de defender os prelados, acusados de terem negado o seu concurso ao Governo Provisório, tendo protestado depois da publicação. Cf. J. T. de Magalhães Collaço, *ob. cit.*, pp. 35-36. O autor

Estas sugestões poderiam ter servido, em conjunto com outros documentos apresentados pelo Governo Provisório, de base de negociações. Isto, se a separação fosse levada a cabo num clima de concórdia. Mas, para o anticlericalismo português, a lei apresentava-se antes como o remate de um conflito que já vinha de longe. Nesta perspectiva, a “Nota Colectiva” poderia até parecer fruto de muita ingenuidade ou inconsciência da gravidade da situação, por parte dos prelados. Contudo, outros católicos alimentavam igual optimismo, pensando que o governo, como entidade responsável, não faria uma lei de perseguição. Por isso, mostravam-se ansiosos por que a tão falada lei fosse publicada, para tornar tudo mais claro e não se estar sujeito a arbitrariedades. Um jornal conservador de Valença do Minho garantia que a separação significava a independência absoluta da Igreja e dos cidadãos, que ficariam livres para seguir a religião que quisessem. As maravilhas anunciadas atingiriam igualmente os párocos, que não mais seriam funcionários dependentes do Ministério da Justiça, passando a receber tão-só as indicações e ordens das autoridades eclesiásticas. Gozando de mais liberdade, a Igreja veria o seu prestígio acrescido¹¹. Em *O Dia* – jornal anticlerical que, perante um regime dirigido por ateus, se tornara grande defensor de liberdade para a Igreja – escrevia-se confiadamente nos inícios de Fevereiro: “O Estado, sem ter nenhuma religião, assegurará o respeito de todas as religiões”¹². Opinava mesmo que o governo se encontrava na melhor das intenções, estudando a questão e procurando uma “solução conciliatória”, não querendo envolver-se numa aventura cujos perigos não iria afrontar com temeridade¹³. Talvez toda esta confiança estivesse entrelaçada com algum temor. Com uma declaração de fé nos responsáveis políticos, deixava-se-lhes um aviso para o cuidado com que se devia actuar. Idêntica esperança mostrava, como já foi sublinhado, o governador civil de Bragança, João José de Freitas.

Em 12 de Fevereiro o padre Santos Farinha proferiu na Sociedade de Geografia uma conferência, a que assistiu Afonso Costa. O conferencista referiu-se amistosamente ao ministro tratando-o por “prezado amigo” e tentou desdramatizar a *separação* iminente. Recorrendo ao exemplo de outros países, procurou mostrar que a Igreja não ficaria a perder com as mudanças anunciadas. Os crentes não abandonariam a Igreja e o clero, liberto das peias da política, estaria mais próximo

publica a nota do episcopado, da qual teve conhecimento através do Apêndice ao *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão legislativa 1913-1914.

Mons. Elviro dos Santos, prior de Santa Engrácia, em Lisboa, procurou o ministro da Justiça, a quem pediu a nomeação de um secretário que recebesse os alvites dos párocos do país acerca da futura lei da separação. O ministro encarregou dessas funções o seu irmão, Artur Costa, ao qual foram presentes os alvites. Veja-se J. T. de Magalhães Collaço, *ob. cit.*, p. 36. Para o autor, tais diligências revelam, por parte do clero, ausência de repugnância pela separação.

¹¹ *O Valenciano*, Ano XXXII, nº 2875, 11/12/1910, p. 1, col. 1.

¹² *O Dia*, Ano I (3ª série), nº 3, 4/02/1911, p. 1, col. 2.

¹³ *Ibidem*, nº 6, 8/02/1911, p. 1.

do povo¹⁴. A sua confiança estendia-se ao Governo, que não tinha qualquer interesse em levantar a si próprio dificuldades, promulgando uma lei “ad odium”¹⁵.

Mas a confiança não era geral e um largo sector entendia que uma lei tão importante não deveria ser publicada por um governo provisório. Devia esperar-se pelas Constituintes, para ser debatida pelos representantes do povo¹⁶.

O clero esperava, ansioso. Como os restantes funcionários do Estado, os bispos, os cônegos, os padres colados, consideravam que o Estado tinha deveres para com eles. Tinham pago o seu “encarte”, satisfeito direitos de mercê¹⁷. Iriam perder tudo isso?

Também nos sectores governamentais existia alguma ansiedade sobre o modo como a lei seria recebida. Um correspondente do *Times* informou ter tido conhecimento, pelo próprio ministro da Justiça, que demoraria a sua publicação até quando considerasse que o país estava mais sossegado. Então, a lei seria geralmente bem aceite¹⁸.

Nos finais de Março alguns jornais deram conta das palavras proferidas por Afonso Costa na sessão magna da maçonaria portuguesa que teve lugar no *Grande Oriente Lusitano*. As declarações do poderoso ministro provocaram profundo desassossego entre os católicos. Numa desvalorização da maioria católica existente em Portugal, exibindo um profundo desprezo pela Igreja Católica, Afonso Costa refutou as afirmações contidas na famigerada pastoral “asfixiada à nascença” – segundo expressão do ministro – sobre a existência de mais de cinco milhões de católicos em Portugal. Na intenção de minimizar o peso dessa instituição em Portugal, entendia que o número estava exagerado, por contar as crianças que ainda não falavam, os idiotas, os presos da penitenciária, os doidos de Rilhafol, os vadios... Funcionando, em seu entender, a Igreja dentro do Estado como “qualquer sociedade anónima”, reivindicava para o Estado o direito e o dever de a fiscalizar como a qualquer outra sociedade. Revelando mais uma vez a sua desconfiança relativamente a padres estrangeiros, obedientes a Roma, ajuntou:

¹⁴ Santos Farinha, *Egreja livre. Conferência realizada em 12 de Fevereiro de 1911 na Sociedade de Geographia*, Lisboa, Cernadas & C^a., 1911, p. 32.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 21.

¹⁶ Nos finais de Janeiro, o jornal católico *Correio do Norte* mostrava a convicção de que a publicação da lei ficaria para as Constituintes e elogiava o governo que, assim, procedia acertadamente. Cf. *Correio do Norte*, Ano I, nº 175, 24/01/1911, p. 1, col. 3.

¹⁷ Há que ter em atenção que os párocos eram – como faz notar M. Braga da Cruz – “empregados mistos”, pois que, além das funções eclesásticas, tinham atribuições exclusivamente civis. Eram vogais e presidentes das juntas de paróquia, assistiam à revisão do recenseamento eleitoral, assistiam aos actos eleitorais, às operações de recenseamento, sorteio e formação das listas dos mancebos recrutados para o exército e passavam certidões de óbito, doença e pobreza para fins civis. Cf. Manuel Braga da Cruz, *Transições Históricas e Reformas Políticas em Portugal*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1999, p. 57.

¹⁸ *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, 2/02/1911, p. 59.

“Em vez de se alhear das suas acções, o governo saberá qual a nacionalidade dos homens que a dirigem; há-de inquirir se nela se aceitam criminosos; há-de conhecer os seus regulamentos e impedir que eles violentem as consciências, valendo-se da ignorância, imperando pelo terror”.

Sob o regime de separação, o povo iria conhecendo pouco a pouco que a Igreja era “um grande polvo” que o iria sugando por todas as formas.

“Está admiravelmente preparado o povo para receber essa lei; e a acção da medida será tão salutar que em duas gerações Portugal terá eliminado completamente o catolicismo, que foi a maior causa da desgraçada situação em que caiu”¹⁹.

Estas asserções percorreram o país. Perante elas não havia grande espaço para a esperança numa lei que fosse suave para a Igreja. No entanto, o ministro avançava e recuava. Dir-se-ia que tomava o pulso à nação, procurando saber até onde podia chegar. Assim, algumas declarações contidas num discurso pronunciado no Centro Latino Coelho, nos inícios de Abril, voltaram a dar um certo alento aos católicos. Dizia-se que, afinal, a lei não seria tão radical como se pensava e salvaguardaria “todos os direitos legítimos”²⁰. Pretender-se-ia sossegar os párocos apreensivos quanto aos seus interesses materiais? A imprensa afecta ao regime ia nessa onda, prometendo uma situação equitativa que favoreceria os párocos de menores recursos²¹. As promessas veiculadas pela imprensa anticlerical, de que os interesses materiais dos padres seriam respeitados, conjugam-se com o preconceito alimentado nesses sectores de que, para o clero, o interesse prioritário era económico.

Contudo, embora as apreensões por parte da hierarquia eclesiástica fossem profundas, relativamente à lei, por se temer “o cercear de garantias e direitos”, a realidade foi pior que o esperado. Afonso Costa deu ampla satisfação aos sectores

¹⁹ *O Dia*, nº 46, 29/03/1911, p. 1, col. 1. Pretendeu-se mais tarde negar estas afirmações do ministro da Justiça. Ainda hoje o assunto origina controvérsias entre historiadores. Veja-se Fernando Catroga, *O Repubblicanismo em Portugal...*, cit., nota 4, pp. 357 e ss.

Provavelmente para fugir à evidência dos números que confirmariam um país maioritariamente católico, nos preparativos do recenseamento da população (realizado em 1911 e não em 1910, como estava estabelecido, devido à mudança de regime), o Governo, através da Direcção Geral de Estatística, ordenou que as comissões recenseadoras considerassem como não existente a pergunta sobre a confissão religiosa. Essas instruções eram apresentadas como defesa dos direitos dos cidadãos, com base na Constituição recentemente aprovada que, no art. 3.º, proibia que qualquer pessoa fosse inquirida sobre a religião que professava. Cf. Arquivo Municipal de Vila Franca de Xira, *Correspondência recebida de diversas entidades para a administração do concelho*, 4/11/1911. Esta recomendação desagradou aos militantes católicos que a consideraram como mais uma tentativa de silenciar a maioria. Apenas como exemplo, veja-se *A Guarda*, Ano VII, nº 320, 26/11/1911, p. 1, col. 4 e *Correio da Beira*, Ano I, nº 68, 22/11/1911, p. 1, col. 4.

²⁰ *O Dia*, nº 57, 11/04/1911, p. 1, col. 4.

²¹ *Ibidem* (citando informações contidas em *O Século*), nº 58, 12/04/1911, p. 1, col. 2.



Assinatura da *Lei de Separação do Estado das Igrejas* a 20 de Abril de 1911.

(Autor: Anselmo Franco. Arquivo Municipal de Lisboa/Arquivo Fotográfico – FRA/000021)

mais radicais que há anos vinham apresentando as suas exigências em relação à Igreja Católica²². Embora o decreto de 20 de Abril de 1911 se destinasse a atingir a Igreja Católica, a designação que recebeu – *Lei da Separação do Estado das Igrejas* – encerra a pretensão de colocar ao mesmo nível todas as religiões, rebaixando, desse modo, a importância da religião maioritária. Na verdade, uma leitura atenta do documento conduzia ao convencimento de que a intenção do legislador seria a de ir acabando com a religião católica em Portugal. Nem era preciso ter qualquer prevenção contra o Governo para se adquirir essa convicção.

Evidentemente, no texto era reconhecida e garantida – logo no art. 1.º – “a plena liberdade de consciência” a todos os cidadãos portugueses e aos estrangeiros residentes no território português²³. Como era de esperar, a religião católica deixava de ser a religião oficial. O Estado considerava-se proprietário de todos os bens – desde os templos às residências dos bispos e dos párocos, desde os passais às alfaías necessárias ao culto. Se o Estado proprietário, conforme se dizia no art. 89.º, cedia os templos ou objectos mobiliários que os guarneciam – “na medida do estritamente necessário [...] gratuitamente e a título precário” – às corporações cultuais para o exercício do culto, retirava de imediato alguns deles dessa finalidade. Os templos que se encontrassem ainda em construção, ou estivessem abertos ao culto há menos de um ano, não teriam essa aplicação, passando para a posse plena do Estado²⁴. Segundo o art. 92.º, também os edifícios que haviam sido ocupados pelos jesuítas – qualquer que fosse a época –, ficariam para o Estado, que os reservaria para um fim de interesse social. Dir-se-ia, como comentava ironicamente o articulista de *O Dia*, que ficara lá “o vírus”²⁵.

Pelo art. 99.º os paços episcopais continuariam a ser cedidos aos “actuais” prelados, mas só na parte de que necessitassem para residência. Deduz-se que os seus sucessores poderiam não gozar desse benefício. Mesmo os bispos que, ao tempo da promulgação da lei, se encontravam à frente das suas dioceses, só teriam direito a moradia enquanto presidissem às cerimónias religiosas, tivessem direito à pensão do Estado e não incorressem na perda dos benefícios materiais – ou seja, enquanto não caíssem no desagrado do Estado. O art. 100.º determinava que o mesmo se aplicava às residências paroquiais, que poderiam ser cedidas gratuitamente aos “actuais párocos”. Mesmo que a Igreja viesse a adquirir outros bens, não poderiam

²² Um ministro do Governo Provisório declararia mais tarde que Afonso Costa quis contentar o “jacobinismo da sua entourage”. Cf. José Relvas, *Memórias Políticas*, Lisboa, Terra Livre, 1977, p. 160.

²³ “Lei da Separação do Estado das igrejas”, in A. Morgado, *ob. cit.*, pp. 66 e ss. Para Magalhães Collaço, no mundo do direito não tem sentido a fórmula “garantir a liberdade de consciência”, pois a liberdade de pensar deste ou daquele modo nunca foi tolhida. Só tem sentido garantir a liberdade religiosa, ou seja, possibilitar a prática de todos os actos pelos quais demonstre a sua profissão de fé. J. T. de Magalhães Collaço, “O regime de separação”, in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Ano IV, 1917-1918, pp. 658-661.

²⁴ “Lei da Separação...”, art. 91, p. 79.

²⁵ *O Dia*, nº 68, 25/04/1911, p. 1, col. 1.

ser alienados e reverteriam – como determinava o art. 30.º –, ao fim de noventa e nove anos, para o Estado, sem qualquer indemnização.

Os edifícios que continuavam a servir ao culto, bem como o mobiliário e alfaia cultuais, ficariam sob a guarda das juntas de paróquia²⁶. Estas entidades teriam competência para nomear e exonerar os chamados servos da Igreja – sacristães e outros – que passavam a ser designados por guardas das igrejas públicas²⁷.

O número de seminários foi reduzido a cinco. Pelo art. 102.º o Estado concedia os edifícios onde funcionavam os seminários de Braga, Porto, Coimbra, Lisboa e Évora, para o ensino de teologia, sem pagamento de renda, durante cinco anos. Para os candidatos ao sacerdócio que iniciavam os seus estudos não era permitido o ensino das disciplinas preparatórias nos seminários. A lei obrigava-os a cursar os preparatórios nos liceus²⁸. Presumivelmente, o legislador pensaria que, numa escola laica, esses jovens desistiriam da intenção de abraçar o sacerdócio. Através do art. 187.º o Estado arrogava-se o direito de vigiar o funcionamento interno dos seminários autorizados, o seu regime escolar e o sistema de provas finais.

O Estado intervinha igualmente na nomeação dos membros do clero e na organização das actividades cultuais dentro de cada paróquia. O culto só seria possível através de corporações com estatutos aprovados pelo governo²⁹. Uma outra medida que iria influenciar o exercício do culto estava inserida no art. 157.º, que reduzia a quota dos bens de que se podia dispor para sufrágios e outros encargos com cerimónias religiosas.

Confirmando o enunciado no art. 4.º do decreto de 15 de Fevereiro último, a lei colocava fortes restrições às práticas de culto no espaço público. Aquelas eram remetidas para o interior dos templos³⁰. Mas, segundo os artigos 43.º e 44.º, só eram permitidas entre o nascer e o pôr do sol, o que iria causar transtornos em muitas populações, especialmente nas zonas rurais. Pelo art. 46.º o Estado reservava-se o direito de fiscalizar o que se passava nas igrejas e capelas:

“De harmonia com a legislação reguladora do direito de reunião, o Estado poderá sempre fazer-se representar em qualquer acto do culto público por um funcionário ou empregado da ordem judicial ou administrativa. Todavia esse representante da autoridade só poderá ser designado, oficiosamente, ou a pedido de não menos de vinte cidadãos da respectiva circunscrição paroquial, pelo presidente do tribunal da Relação na cidade de Lisboa ou na do Porto, e, fora daí, pelo competente juiz de direito”.

²⁶ “Lei da Separação...”, art. 106.º, A. Morgado, *ob.cit.*, p. 81.

²⁷ *Ibidem*, art. 109.º, p. 82.

²⁸ *Ibidem*, art. 185.º, p. 94.

²⁹ A organização dessas corporações será tratada em capítulo próprio.

³⁰ “Lei da separação...”, art. 8.º, A. Morgado, *ob. cit.*, p. 66.

Já em nota oficiosa, difundida pela imprensa alguns dias antes da publicação da lei, se advertia que a mesma, embora assentando na “absoluta e completa liberdade de cultos”, forneceria os mecanismos necessários de fiscalização dessa liberdade, para que, em qualquer templo, por actos ou palavras, não se desrespeitassem as instituições. As autoridades competentes, judiciais ou administrativas, iriam assistir aos actos religiosos, sem que neles pudessem intervir, “limitando-se a levantar o competente auto”³¹.

Segundo o art. 10.º, o ensino religioso era considerado culto público e, de acordo com o art. 53.º, as crianças em idade escolar, que não pudessem comprovar legalmente a sua habilitação em instrução primária elementar, não podiam assistir ao culto público durante as horas das lições³².

A pretensão de laicizar o espaço público não era compatível com a presença de clérigos envergando os seus trajes. O art. 176.º proibia aos membros do clero, seminaristas, membros de corporações de assistência e beneficência, o uso, fora dos templos e cerimónias cultuais, de hábitos talares.

Enfim, apesar da separação, pelo art. 181.º o Estado continuava a arrogar-se o direito de beneplácito sobre bulas, pastorais e demais determinações da cúria romana, dos prelados ou de outras entidades com funções dirigentes em qualquer religião. Do mesmo modo, o Estado separatista não se mostrava disposto a abrir mão dos direitos inerentes ao padroado do Oriente – restos do império português nessas paragens – que permitiam que o governo de Portugal interviesse na nomeação de bispos em diversas dioceses da Ásia e África Oriental. O art. 190.º afirmava o propósito de fazer respeitar “os direitos de soberania da República Portuguesa em relação ao padroado do Oriente”.

Não obstante a apropriação dos bens eclesiásticos por parte do Estado e de todas as intromissões na vida da Igreja, o legislador alimentava algum optimismo quanto à receptividade do clero relativamente à lei. Pensaria, naturalmente, que, se o clero se mostrasse receptivo, os leigos, na sua maioria, iriam na mesma onda. Como chamariz, a lei prometia subvenções aos “ministros da religião católica, cidadãos portugueses de nascimento, ordenados em Portugal” que, à data da proclamação da República, exerciam funções e que, depois dessa data, não praticassem qualquer facto prejudicial ao Estado e à sociedade, nomeadamente delitos abrangidos no art. 48.º da mesma lei³³. Isto parecia contradizer o enunciado no art. 4.º, onde se afirmava que a República não sustentava nem subsidiava culto algum. A pensão a atribuir a cada um seria fixada tendo em atenção variadíssimas circunstâncias: idade; tempo

³¹ *Echos do Minho*, Ano I, nº 27, 9/04/1911, p. 1, col. 2.

³² O que, à partida, impedia o ensino religioso em qualquer escola de ensino primário, ainda que privada.

³³ O art. 48.º dizia respeito ao ministro de qualquer religião acusado de “no exercício do seu ministério, ou por ocasião de qualquer acto do culto, em sermões, ou em qualquer discurso público verbal, ou em escrito publicado, injuriar alguma autoridade pública ou atacar alguns dos seus actos, ou a forma de governo ou as leis da República, ou negar ou puser em dúvida os direitos do Estado consignados neste decreto [...]”.

de exercício das funções eclesiásticas; prestações pagas para a caixa das aposentações; fortuna pessoal; custo de vida na circunscrição respectiva; cõngrua arbitrada por lei para o seu benefício; rendimento do benefício, em média, nos últimos dez anos; situação de provido, definitivamente ou de simples apresentado, encomendado ou coadjutor; o modo como tinha exercido as funções civis inerentes à sua qualidade de ministro da religião; vantagem material resultante da ocupação da residência; área e densidade da população da circunscrição respectiva; importância de emolumentos ou benesses de qualquer natureza que, presumivelmente, deveria receber em cada ano económico, a começar em 1911-1912³⁴.

O autor da *Lei da Separação* parecia ter a pretensão de libertar o baixo clero da autoridade dos prelados. Os artigos 149.º e 150.º são claros:

Art. 149.º – A suspensão ou perda do exercício das funções eclesiásticas imposta sem intervenção do Estado determina a suspensão ou perda da pensão quando for devida a facto praticado pelo ministro da religião, que ocasione prejuízo para o Estado ou para a sociedade, devendo nos demais casos continuar a ser abonada a mesma pensão.

Art. 150.º – Em especial, se a perda ou suspensão de funções eclesiásticas resultar do facto de o ministro da religião ter contraído ou contrair o seu casamento, a pensão não será por esse motivo negada, nem suspensa, reduzida ou extinta.

A lei ia muito mais além, possibilitando – através do art. 152.º – que, em caso de morte do padre pensionista, a viúva e os filhos menores tivessem o direito a receber parte da pensão atribuída.

De onde vinham as verbas necessárias ao pagamento das pensões? Precisamente dos rendimentos dos bens cuja administração fora retirada à Igreja³⁵. Assim sendo, a atribuição das pensões não traria quaisquer encargos financeiros para o Estado.

No art. 66.º previa-se a constituição de uma *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*, constituída por pessoas escolhidas pelo ministro da Justiça. O *Diário do Governo* de 19 Maio de 1911 veio a publicar os nomes dos seus membros. Um deles, com atribuições de secretário, era Artur Costa, irmão do ministro e homem da sua inteira confiança.

Suspeitando de uma Igreja que poderia aproveitar as novas condições de liberdade para se expandir, os detentores do poder político revelavam claramente a intenção de não abdicarem do direito de vigilância, insistindo na política regalista que vinha detrás.

³⁴ “Lei da Separação...”, art. 113.º, in A. Morgado, *ob. cit.*, p. 84.

³⁵ *Ibidem*, art. 104.º, parágrafo 1.º.

Publicado o texto, o seu autor não receou ir de imediato até ao coração do catolicismo em Portugal – ou melhor dizendo, na perspectiva do anticlericalismo, até ao núcleo duro do ultramontanismo reaccionário – afrontar o arcebispo primaz das Espanhas. No domingo a seguir à publicação da lei, Afonso Costa deslocou-se a Braga, a fim de assistir a um banquete e proferir uma conferência. Verdade seja que ia muito bem acompanhado, com mil e seiscentos excursionistas que seguiram em comboio especial³⁶. A visita de Afonso Costa esteve ligada a um incidente que enfraqueceu ainda mais o episcopado. O arcebispo de Braga, apegado a velhos hábitos, entendeu que devia deslocar-se ao hotel onde se hospedava o governante, para apresentar cumprimentos. Segundo noticiou *O Século*, o encontro não se efectivou, pois Afonso Costa ainda não chegara. Contudo, o prelado deixou um cartão³⁷. O seu comportamento foi logo aproveitado pelos opositores. O ministro de Portugal em Londres, em declarações ao *Times*, afirmou que o bispo dera, daquela maneira, pública adesão à lei³⁸.

Afonso Costa tinha motivos para se mostrar satisfeito com a receptividade ao decreto de 20 de Abril. A confiança que revelou na conferência proferida no teatro de S. Geraldo parecia justificada. Comparando a *sua* lei com outras leis da separação publicadas em outros países – incluindo a lei francesa –, opinou que estas não eram “obra completa”. A lei portuguesa, sim, era “uma obra completa”. Ostentava uma certa vaidade nacionalista, por ter sido possível publicar uma lei dessa natureza em Portugal meses após a revolução, quando em França tinham sido necessários quarenta anos de República³⁹.

De passagem pelo Porto, o ministro pronunciou, no teatro Águia de Ouro, nova palestra. Entusiasmado com a recepção que tivera em Braga, mostrava a mesma certeza de que a lei seria aplicada sem problemas. Sabia que iria travar-se uma luta com Roma, mas, entre Merry del Val [Secretário de Estado e homem da confiança de Pio X] e a República, a vitória caberia a esta⁴⁰.

O entusiasmo era desmedido. Como fez notar o jornalista António Claro, parecia que todos estavam convencidos que “a alma dos crentes sucumbiria, cairia como as folhas caducas do arvoredor no Outono”⁴¹.

Na comparação com a lei publicada na França, a nação modelo na luta contra a Igreja Católica, Afonso Costa não estava a exagerar. Os governantes da III República – sobretudo até finais do século XIX –, conscientes que grande parte dos seus compatriotas não estava preparada para alterações radicais, preferiam

³⁶ *O Dia*, nº 67, 24/04/1911, p. 1, col. 4.

³⁷ *O Século*, Ano XXXI, nº 10548, 25/04/1911, p. 2, col. 1.

³⁸ *O Dia*, nº 83, 12/05/1911, p. 1, col. 3.

³⁹ *Educação Nacional*, Ano XVI (2ª série), nº 5, 25/04/1911, p. 1, col. 8.

⁴⁰ *O Comércio do Porto*, Ano LVIII, nº 96, 26/04/1911, p. 1, col. 9.

⁴¹ António Claro, *Memórias de um vencido... que são a pintura fiel, quanto possível, das minhas recordações desde 1882 a 1921*, Porto, Livraria e Imprensa Civilização-Editores, 1924, p. 220.

avançar cautelosamente, esperando o momento oportuno – sendo, por isso, conhecidos como «oportunistas». Não obstante o acender da questão religiosa a propósito do caso Dreyfus, no final do século XIX, o chefe do executivo francês na alvorada do novo século, Waldeck-Rousseau, não parecia disposto a abandonar o regime concordatário em vigor desde o consulado de Napoleão Bonaparte. O seu sucessor a partir de 1902, Émile Combes, era visto geralmente como o campeão do livre-pensamento. Contudo, quando iniciou a presidência estava longe de conceber a proximidade da separação, por sentir que o momento próprio não chegara ainda⁴². Mas, nesses tempos conturbados, as posições foram-se radicalizando à esquerda e à direita, especialmente a propósito da legislação tendente a reduzir o peso das congregações religiosas e que incidiam de um modo directo no poder da Igreja sobre o ensino.

A lei de separação, tão esperada por uns e tão contestada por outros, foi promulgada em 9 de Dezembro de 1905. Contudo, deve ter-se em conta que fora antecipada por décadas de legislação anticlerical, sobretudo no referente à laicização da escola. Preparada por uma comissão parlamentar, composta por trinta e três membros e presidida pelo livre-pensador Ferdinand Buisson⁴³, foi objecto de debate no Parlamento, acabando por não ter, em muitos aspectos, o radicalismo da lei portuguesa. O relator da lei, o livre-pensador Aristide Briand, para evitar grandes convulsões na sociedade francesa, cedeu em muitos pontos, sobretudo no referente às associações culturais⁴⁴, apesar do descontentamento que provocou no campo do livre pensamento radical. As culturais não foram por diante e, relativamente à laicização do ensino, nas vésperas da primeira guerra mundial, existiam ainda escolas primárias públicas de meninas nas mãos de religiosas⁴⁵.

⁴² Jean-Marie Mayeur, *La Séparation des Églises et de l'État*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1991, p. 19.

⁴³ Da comissão faziam parte cinco livres-pensadores. Jacqueline Lalouette, “El anticlericalismo en Francia, 1877-1914”, in *El anticlericalismo* (Rafael Cruz, ed.), Madrid, Marcial Pons, 1997, p. 26. Um dos elementos da comissão, o livre-pensador Aristide Briand, que se notabilizaria pelos esforços conciliatórios que desenvolveu ao longo do processo, defendia que a separação devia ser feita de acordo com Roma. Vencido pelas intransigências dos seus pares, à esquerda e à direita, teve encontros com um elemento do episcopado, nos seus esforços para salvaguardar a paz entre os franceses. Veja-se J. T. de Magalhães Collaço, “Política separatista”, cit., pp. 19 e 34.

⁴⁴ A questão das associações culturais – assunto a que voltaremos no Cap. IV – em França prendia-se com o processo de devolução dos bens eclesiásticos que haviam sido nacionalizados durante a Revolução Francesa. Através da concordata concluída em 15 de Julho de 1801 entre Napoleão Bonaparte e o papa Pio VII, este aceitara, em definitivo, a alienação desses bens. Em troca, o governo comprometera-se a assegurar um vencimento aos bispos e aos curas. Maurice Barbier, *La Laïcité*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1995, p. 34. Note-se que este vencimento fora já garantido pela Constituição Civil do Clero, em 1790. A Convenção, porém, viria a retirar essas subvenções. Idem, *ibidem*, pp. 31-32. Em 1905, quando o Estado pretendia acabar com o regime concordatário e cortar todos os laços com as Igrejas, os legisladores republicanos pensaram na melhor maneira de resolver o problema dos bens nacionalizados.

⁴⁵ Jacqueline Lalouette, “El anticlericalismo en Francia...”, cit., p. 21. Na sessão de 20 de Abril de 1905, Briand afirmou não desejar que, no futuro, alguém pudesse acusar os autores da lei de terem preparado uma armadilha à Igreja. «Ces Églises [católica, israelita e protestante] ont des constitutions que nous ne pouvons

A lei francesa pretendia separar o Estado da Igreja. Por isso, o art. 2.º estabelecia que “La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte”⁴⁶. Acautelando os interesses dos membros do clero mais idosos, anteriormente remunerados pelo Estado, a lei estabelecia uma pensão. Para facilitar aos restantes o período de transição, era-lhes concedido um abono durante quatro anos – ou oito anos nas localidades com menos de mil habitantes⁴⁷. Trata-se de disposições com poucas afinidades em relação à lei portuguesa que estabelecia pensões para os membros do clero. Não foi, certamente, na lei de separação francesa que o autor do decreto de 20 de Abril de 1911 se foi inspirar. Possivelmente, a fonte de inspiração encontra-se na *Constituição Civil do Clero*, votada pela Assembleia Constituinte a 12 de Julho de 1790 e aprovada por Luís XIV a 24 de Agosto do mesmo ano. Os bispos e os párocos recebiam uma pensão do Estado, sendo obrigados a prestar juramento de fidelidade à Nação, ao rei e à Constituição Civil do Clero⁴⁸. Pode alegar-se que a lei portuguesa não coagia os clérigos a prestar juramento. É verdade que não, talvez porque o saldo da experiência francesa fora extremamente negativo, originando profundas clivagens na sociedade. Contudo, o texto português continha ameaças dirigidas ao ministro da religião “que contravier as disposições do presente decreto e do código do registo civil”⁴⁹.

Por algumas disposições inseridas na lei francesa⁵⁰, pode afirmar-se que, em França, depois de um longo caminho iniciado na Revolução Francesa, onde a intenção laicista se cruza com a continuação de uma política galicana, existia, em 1905, uma corrente de livres-pensadores moderados que alimentava o desejo de uma verdadeira separação, serena e prudente, entre a esfera política e a esfera religiosa. Em Portugal o jacobinismo dominava o processo e não se contentava com modestas conquistas. Por tudo isso, não espanta que, em Março de 1914, o Pe. Rodrigo Fernandes Fontinha, deputado pelo círculo de Ponte de Lima, tenha afirmado que a lei francesa não tinha o carácter de perseguição da lei portuguesa, uma lei *ad odium*, elaborada com a intenção de se fazer crer que Portugal era o mais adiantado em matéria religiosa⁵¹.

pas ignorer; c'est un état de fait qui s'impose; et notre premier devoir, à nous législateurs, au moment où nous sommes appelés à régler le sort des Églises dans l'esprit de neutralité où nous concevons la réforme, consiste à ne rien faire qui soit une atteinte à la libre constitution de ces Églises». In Jean Boussinesq, *La Laïcité Française*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 33.

⁴⁶ Maurice Barbier, *ob. cit.*, p. 46.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 47.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 28. O deputado republicano e padre católico Casimiro de Sá afirmou na Câmara dos Deputados, em 29/06/1914, que o “coordenador” do decreto de 20 de Abril de 1911 colheira na *Constituição Civil* bastantes disposições. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nocturna de 29/06/1914, p. 26.

⁴⁹ Art. 145.º da *Lei da Separação*.

⁵⁰ No Cap. IX comparar-se-á a lei francesa e a lei portuguesa no respeitante à laicização da escola.

⁵¹ *A Luta* (Lisboa), Ano IX, nº 2959, 12/03/1914, p. 1, col. 2.

Em outros países que conheceram lutas violentas entre clericais e anticlericais verificou-se idêntica preocupação, por parte dos governos centrais, em evitar que a República sonhada se transformasse em regime de ódios persecutórios. Algumas Repúblicas da América do Sul, que atravessaram períodos de grande instabilidade, propícios ao exacerbar das paixões, constituíram a grande excepção. Caso exemplar é o México, onde foi decretada a separação Estado-Igreja em 1873⁵². Desde os anos setenta do século XIX até finais dos anos 30 do século XX – com um período de acalmia nos períodos 1876-1880 e 1884-1911, em que o general Porfirio Díaz exerceu o poder, em ditadura – o país viveu numa profunda luta interna. A constituição violentamente anticlerical de 1917, publicada depois de discussão na Assembleia Constituinte, resultou de um estado de revolução social. Embora marcada pelos acontecimentos do México⁵³, em 1931 a República espanhola iniciou o processo de separação sob o signo da prudência, apesar de, em todo o discurso populista republicano anterior, o clero ser demonizado, apontado como responsável por todos os males que afligiam a sociedade espanhola. O governo provisório, que integrava três ministros católicos, incluindo o seu presidente, esforçou-se por encontrar uma solução negociada com a Igreja. Outros ministros, o socialista Fernando de los Rios e o republicano radical Alejandro Lerroux deram o seu apoio a essas diligências⁵⁴.

⁵² Em 1859 fora publicada uma lei que expropriou as propriedades eclesásticas, suprimiu as ordens religiosas masculinas e os noviciados de religiosas. Cf. Gregorio L. de la Fuente Monge, “Clericalismo y anticlericalismo en México, 1910-1938”, in *El anticlericalismo* (Rafael Cruz ed.), Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 39-50.

Na América Latina o processo de secularização assumiu maior ou menor radicalismo, de acordo com a força que a Igreja detinha. Na Colômbia a lei de 15 de Junho de 1853 estabeleceu a separação entre a Igreja e o Estado, com um carácter bastante radical. A República renunciou a todas as faculdades legais que lhe permitiam intervir nos assuntos eclesásticos, mas procedeu à expropriação dos templos católicos, com seus bens e rendas. A Constituição de 1863 estabelecia pena de desterro para os ministros do culto que não jurassem submeter-se ao governo e à Constituição. Depois de um período de guerras civis, nos anos 80 foi assinada uma Concordata com a Santa Sé, seguida por diversos convénios. Cf. Vicente Prieto, “El Concordato Colombiano de 1973”, in *Libertad Religiosa – Actas del Congreso Latinoamericano de Libertad Religiosa, Lima-Perú (Setiembre 2000)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 83-84. No Uruguai a separação concretizou-se somente em 1918, sendo antecedida e preparada por legislação de carácter laicista (lei do Registo Civil – 1879, lei do Matrimónio Civil obrigatório – 1885, lei do divórcio – 1907, supressão do ensino religioso nas escolas públicas – 1909). Cf. Alejandro Ferrari, “Proceso y realidad de las relaciones Iglesia y Estado en el Uruguay”, *Libertad Religiosa – Actas del Congreso Latinoamericano...*, cit., pp. 163-167. Em comparação com estes países, no Peru o anticlericalismo foi relativamente suave, embora existisse um movimento radical pouco numeroso que combatia a influência da Igreja católica. Mesmo assim, em 1873 estabeleceram-se os registos civis municipais, a par dos paroquiais, em 1897 o matrimónio civil para os não católicos, em 1915 conseguiu-se a tolerância de cultos. Cf. Hugo Garavito Amézaga, *ob. cit.*, pp. 101-102.

⁵³ Em Espanha o mito da revolução francesa está presente. Mas a revolução mexicana exerceu um grande fascínio entre os republicanos. Veja-se Paul Aubert, “Intelectuales y cambio político”, in *Los orígenes culturales de la II República – IX Coloquio de Historia Contemporánea de España*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1993, pp. 68 e ss.

⁵⁴ William J. Callahan, *ob. cit.*, p. 225. A mesma opinião tem Julio de La Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, cit., pp. 214-215.

Nas Cortes Constituintes, a maioria estava muito à esquerda do Governo. Contudo, embora Azaña tenha proferido a tão comentada proclamação – “Espanha ha dejado de ser católica”⁵⁵ – a verdade é que somente em 1932 foi legalizado o divórcio. Em 1933, a “ley de confesiones y congregaciones religiosas” reconhecia juridicamente a existência do clero regular, embora submetendo-o a um conjunto de restrições que limitava o seu campo de acção⁵⁶. Aliás, a instabilidade política impedirá a sua aplicação. Quando rebentou a guerra civil, em 1936, os conventos de frades e de freiras continuavam a existir, tendo sido apanhados na onda de violência que se fez sentir em algumas regiões.

Os católicos portugueses comparavam, com insistência, o processo de separação ocorrido no Brasil – onde a Igreja continuava a manter grande influência na sociedade⁵⁷ – e até o caso francês, com o que se passava em Portugal, concluindo que, aqui, a Igreja se encontrava em muito piores condições. É interessante a explicação apresentada por um periódico que, apesar de ser de uma pequena vila do interior beirão – Tábua – era propriedade da delegacia em Lisboa do *Centro Republicano Taboense*. O jornal reproduz, assim, a opinião de um sector republicano. Frente às críticas à *Lei da Separação*, vindas de “gente apoucada” que estabelecia comparações com o Brasil – cuja lei tinha só sete artigos, como desdenhosamente lembrava o articulista – justificava o carácter moderado da lei neste país com a sua população flutuante. Assim, ao emigrante interessaria tão-só encher a bolsa e regressar à sua terra, sendo-lhe indiferente a religião. Quanto à França, alegava-se que a separação demorara quase quarenta anos, porque o parlamento francês, em 1871, era conservador, estando sob influência clerical, da qual só conseguira libertar-se muitos anos depois. Em Portugal tudo se processara de outro modo: o partido republicano triunfara facilmente⁵⁸. O triunfo fácil e o entusiasmo despertado em todo o país pelo advento da República podem explicar a euforia e a ilusão de que as propostas radicais não encontrariam grandes obstáculos na sua concretização.

⁵⁵ Azaña era o líder do partido *Acción Republicana*. Em Outubro de 1931, tornou-se chefe do governo.

⁵⁶ William Callahan, *ob. cit.*, p. 240.

⁵⁷ A 10 de Março de 1890, poucos meses após ser publicada a lei de separação no Brasil, o episcopado brasileiro, em carta colectiva, declarava que “a Igreja Católica conquistara no Brasil uma soma de liberdades, que nunca tinha conhecido no tempo da Monarquia”. Veja-se Eduardo de Abreu, *Separação da Igreja do Estado. Relatório e projecto de lei apresentado à Assembleia Nacional Constituinte em sessão de 25 de Junho de 1911*, Lisboa, Liv. Central de Gomes de Carvalho, 1911, p. 20. Para o autor, um velho republicano que apresentará um projecto de lei da separação, acompanhado por estudos relativamente a leis publicadas em outros países, a brasileira [com sete artigos somente] foi feita “sem ódio, nem ofensa para ninguém”. *Ibidem*, p. 21.

⁵⁸ *O Taboense* (Tábua), Ano I, nº 2, 13/01/1912, p. 1, col. 1.

1. O protesto dos bispos

Os membros do episcopado iam aprendendo que nada conseguiam com cedências, susceptíveis de serem interpretadas como atitudes de cobardia. Perante a dureza da *Lei da Separação*, redigiram um “Protesto Colectivo” que, finalmente, agradou aos que encaravam com desgosto a longanimidade dos príncipes da Igreja. O jornal *O Dia* – habitualmente muito pouco benévolo para com o comportamento dos prelados – considerou-o “de uma tal energia e firmeza”, como talvez nenhum outro produzido até então pelo episcopado português⁵⁹.

O protesto referia-se à “escravização da Igreja”, ao “ódio gratuito” e “violência impolítica” revelados pelo texto da lei. Os subscritores denunciavam a pressa com que fora redigido e publicado um decreto tão importante para os portugueses, sem se esperar pela assembleia constituinte no seio da qual pudesse ser debatido, ao contrário do que acontecera em França, onde a promulgação da lei fora precedida de largo debate no parlamento, após trinta e cinco anos de governo republicano. Afirmavam que, através do diploma em causa, a maioria dos portugueses, que professava o catolicismo, era “sacrificada às exigências de um insignificante grupo de não católicos e de livres-pensadores”. Segundo o “protesto”, a nova lei podia resumir-se a quatro palavras: “injustiça, opressão, espoliação, ludíbrio”. Comentava-se que ela não separava nada, dando ao Estado o direito a invadir as competências da Igreja em todos os campos. Esta instituição ficava absolutamente sujeita ao poder civil, que regulava todos os seus movimentos e actos, intervinha na nomeação dos ministros do culto e na direcção dos seminários. A lei negava à Igreja o direito de propriedade, retirando-lhe todos os bens, incluindo os templos “edificados com o dinheiro livremente ofertado pelos católicos para o culto da sua religião”. Eram desprezadas as últimas vontades dos instituidores de legados pios.

Que era concedido em troca? Umas “pensões vitalícias, indefinidas [...] ao talante de certas comissões [...] sujeitas a muitos encargos”, que podiam ser suprimidas “pela mais leve, e quase inevitável, infracção dos preceitos deste e de outros decretos”. De resto, tais pensões só eram concedidas aos actuais ministros da Igreja, não sendo transferidas aos que lhes sucedessem nas paróquias. Os párocos ficavam reduzidos a funcionários das associações culturais.

Uma disposição da lei chocou, de um modo especial, os signatários do documento, que a encararam como uma afronta ao clero. As pensões eram transmissíveis às viúvas e aos filhos dos clérigos. Na óptica dos prelados, isso constituía um convite à incontinência dos padres corruptos e devassos.

Os bispos estavam conscientes de que a hora era grave para a Igreja. Preocupavam-se, certamente, com as divisões no seio do clero e dos leigos. Quantos

⁵⁹ *O Dia*, nº 92, 23/05/1911, p. 1, col. 3.

prefeririam estar ao lado do poder político? As apreensões dos prelados são claras, na última parte do protesto:

“Estamos no momento da máxima gravidade na vida do Catolicismo em Portugal. A joieira de Satanás vai trabalhar. Haverá joio? É crível, é condição humana e é lição da história. Mas esperamos que a cizânia não será muita.”⁶⁰

O protesto desagradou às instâncias governamentais. *O Mundo*, em comentário à mensagem, afirmava que os bispos pregavam a guerra, praticando, assim, um crime, que devia ser punido⁶¹. Na verdade, a guerra começava verdadeiramente agora.

O governo e os seus apoiantes não aceitavam, pelo menos publicamente, uma interpretação tão negra da lei. Insistiam que era garantida liberdade de culto para todos os crentes, fosse qual fosse a religião. A Igreja Católica perdia somente o carácter de privilegiada, ficando ao mesmo nível das demais instituições religiosas.

Neste combate, os prelados receberam apoio do papa, que seguia com preocupação os acontecimentos em Portugal. Em Março, o pontífice enviara ao patriarca de Lisboa uma carta de aprovação à pastoral⁶². Mas a *Lei da Separação* exigia um outro género de reacção. E, assim, em 24 de Maio de 1911 foi publicada a encíclica papal *Jandudum in Lusitania*. O facto de ser dirigida a todo o mundo católico e não só aos portugueses é revelador do interesse que mereciam os acontecimentos em Portugal. Pio X considerava que a lei em causa tinha por objectivos, no temporal, reduzir a Igreja à penúria extrema, e, relativamente ao poder eclesiástico e espiritual, “oprimi-la e entregá-la como escrava nas mãos da República”. Em conformidade com esta opinião, condenava-a e rejeitava-a, declarando que devia ser tido “por nulo e de nenhum valor” tudo quanto a lei determinava contra os direitos da Igreja. Louvava os bispos por terem recusado a pensão⁶³.

Entretanto, o secretário da Nunciatura Apostólica de Lisboa, Monsenhor Bento Aloisi-Masella, transmitia as primeiras instruções da Santa Sé ao episcopado português. Eram instruções idênticas às que haviam sido enviadas aos bispos franceses numa conjuntura semelhante⁶⁴. Cada prelado deveria designar três padres idó-

⁶⁰ O “Protesto Colectivo dos Bispos” pode ser lido em Cónego Joaquim Maria Lourenço, *Situação Jurídica da Igreja em Portugal (Análise histórico-jurídica e crítica das relações da Igreja Católica com o Estado Português)*, Coimbra Editora, Limitada, 1943, pp. 171-177.

⁶¹ *O Dia*, nº 92, 23/05/1911, p. 1, col. 3. O governo pensou, realmente, em processar os bispos. Mas, em Junho desse ano, em nota oficiosa redigida em termos vagos, o ministro interino da Justiça, Bernardino Machado, certamente na intenção de conquistar ainda o clero, revelou a sua disposição em usar de “toda a benevolência ou de toda a severidade” para com os prelados, “conforme o seu procedimento”. Cf. *Notícias da Beira* (Oliveira do Hospital), Ano I, nº 38, 15/06/1911, p. 3, col. 2.

⁶² A Carta de Pio X foi publicada em *Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 36, 7/09/1911, p. 422.

⁶³ *Ibidem* – tradução do texto papal –, pp. 422-426.

⁶⁴ Chantre Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *Monsenhor Aloisi-Masella e o Arcebispo de Évora D. Augusto Eduardo Nunes 1910-1920*, Évora, [s.n.], 1968, p. 9. O núncio apostólico, Mr. Tonti, deixara Portugal em

neos que, em caso de impedimento próprio, governariam a diocese. Se o primeiro substituto fosse impedido, governaria o segundo; se o mesmo acontecesse a este, seguia-se o terceiro. Estas precauções revelam a consciência de quão perigoso era o momento. Os bispos poriam em lugar seguro os documentos mais importantes e delicados dos arquivos episcopais. Para que houvesse unanimidade de acção quanto aos arrolamentos e sequestros dos bens da Igreja, a Santa Sé determinou que, no início da operação, fosse apresentado “protesto firme, digno e delicado”⁶⁵.

O secretário da nunciatura tornou-se o elo de ligação entre o Vaticano e os bispos portugueses, transmitindo as dúvidas colocadas por estes e dando-lhes conta das instruções que recebia. Uma das questões mais prementes era a das pensões.

Embora os bispos tivessem rejeitado o presente ministerial e desejassem que o baixo clero seguisse o mesmo caminho, o grau de rigor ou de compreensão para com os seus subordinados que decidiram aceitar não foi uniforme. O administrador do bispado do Porto distinguiu-se por uma especial severidade. O bispo da Guarda foi acusado, em diversas ocasiões, de ter criado dificuldades aos párocos da sua diocese que aceitaram a pensão. Outros, como o bispo de Évora, tomaram uma atitude de maior indulgência⁶⁶.

2. O receio do Governo

Após a publicação da *Lei da Separação* os campos encontravam-se mais claramente definidos. Os bispos sabiam que tinham adversários que ansiavam pela sua destruição e aprendiam a afrontá-los. Em diversas ocasiões, alguns deles reagiram, protestando perante o governo quando tinham conhecimento de situações que consideravam de intolerância para com as crenças católicas⁶⁷. É evidente que o

Outubro de 1910.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶⁶ Sobre a questão em torno dos padres pensionistas – à qual voltaremos mais adiante – veja-se Vítor Neto, “A Questão Religiosa na 1ª República. A posição dos padres pensionistas”, in *Revista de História das Ideias*, nº 9, Coimbra, IHTI, Faculdade de Letras, 1987, pp. 675-731.

⁶⁷ Esta firmeza dos prelados teve um momento que foi visto como uma cedência. O protagonista do episódio foi o bispo de Coimbra, D. Manuel Correia de Bastos Pina que, em Novembro de 1911, antes de enviar ao clero da sua diocese umas instruções, pediu o beneplácito ao ministro da Justiça. A atitude foi encarada nas hostes anticlericais como uma vitória. No campo católico foi apontada como gesto de servilismo. O bispo recuou e, em telegrama ao ministro, explicou que o seu gesto, longe de significar o reconhecimento da superioridade do poder civil sobre o eclesiástico, tinha a intenção de evitar que a sua carta fosse apreendida antes de chegar aos párocos ou, se chegasse, evitar que eles fossem incriminados. O bispo não se ficou por aqui e decidiu pedir a resignação do seu cargo. Enquanto se aguardava resposta da Santa Sé, entregou o governo do bispado ao cônego José Alves Matoso. Mas o prelado regressaria em Abril de 1912, por não ter sido aceite a sua resignação. Vários jornais se foram referindo aos diversos passos do episódio. Um deles foi o *Echos do Minho*, Ano I, nº 95, 7/12/1911, p. 1, col. 4 e nº 132, 18/04/1912, p. 2, col. 3. Um ofício dirigido ao ministro e a carta anunciando a sua resignação foram publicados por Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 524.

governo sentia que não dominava completamente o terreno e procurava agir com algumas cautelas. Em primeiro lugar tentou captar os párocos, separando-os da obediência em relação aos seus superiores. Os comentários de *O Século*, incidindo sobre alguns artigos da lei, são elucidativos, traduzindo, certamente, o que se pensava a nível governamental. Referindo-se ao art. 149.º, o articulista asseverava que os párocos ficavam livres da alçada dos superiores hierárquicos que, até aí, tinham a capacidade para cortar “impiedosamente” os recursos à “vítima”, tendo o “desgraçado” de procurar outro modo de ganhar a vida, muitas vezes em trabalhos que não correspondiam à sua educação. Assegurava ainda que, na lei, o padre era tratado com “tanto respeito e justiça – quase amor”, que ele iria agir de acordo. Em reconhecimento pelos benefícios recebidos, os ministros da religião, que continuariam a dispor “de alta influência junto das almas simples”, seriam auxiliares poderosos, infiltrando “nos corações das suas ovelhas os sacrossantos princípios de amor da pátria e da liberdade”, ensinando-os a defender a República⁶⁸. Alguns dias depois, no mesmo jornal, dava-se como certo que o padre português – “genuinamente português” –, desde que lhe fosse permitido o exercício da sua fé e se lhe garantisse “a sua cómoda instalação na vida”, não podia deixar de abraçar com entusiasmo as disposições que o defendiam de ser absorvido pelo congreganista. Relativamente ao convite contido na lei para que os padres abandonassem o celibato, o articulista não negava essa intenção. Pelo contrário. Considerava que estava indicado o caminho que a Igreja teria de seguir, “acatando as leis sagradas da vida”, inundando “de alegria o coração dos sacerdotes” e suavizando “em muitas infelizes as agonias do abandono”...⁶⁹.

Em relação aos bispos, nesta fase imediatamente a seguir à publicação do decreto de 20 de Abril, os republicanos esperavam captá-los ainda. *O Século* mostrava-se aberto, pronto a esquecer o passado. Com bonomia, o articulista afirmava que a pastoral fora “um acto de irreflexão”. Mas, exclamava-se com muita compreensão: “quem os não tem!”. Sem dúvida os prelados já estavam arrependidos. A circular do episcopado enviada depois do episódio da pastoral – considerada por alguns sectores da Igreja demasiado respeitosa para com o governo e que este tivera o cuidado de mandar publicar no diário oficial –, parecia ser a prova de que as altas dignidades da Igreja haviam entendido que a sociedade portuguesa não podia deixar de seguir o caminho que seguia e que, dentro dessa evolução, poderiam encontrar o ensejo de serem úteis⁷⁰.

O governo compreendia que não poderia meter na prisão um bispo com a facilidade com que prendia um simples pároco. E o espectro de um levantamento

⁶⁸ *O Século*, Ano XXXI, nº 10545, 22/04/1911, p. 1, col. 1.

⁶⁹ *Ibidem*, nº 10548, 25/04/1911, p. 1, col. 1.

⁷⁰ *Ibidem*, nº 10545, 22/04/1911, p. 1, col. 1.

popular estava sempre presente⁷¹. Raul Brandão, nas suas *Memórias*, mostra-nos como, em Maio de 1911, a contra-revolução e a *Lei da Separação* eram os temas das conversas. Segundo a mesma fonte, Guerra Junqueiro teria afirmado⁷²:

“[...]a lei é estúpida [...] e vai ferir o sentimento religioso do povo português. Resultado: a guerra civil. Se a não modificarem, temo-la dentro de pouco tempo. O povo odiava o jesuíta, o povo não se importava com o padre. Era cortar em carne morta. Mas com esta lei o caso muda de figura, e só o mau padre, só o bandalho a podem aceitar”.

Corria, com insistência, o boato de que, a partir de 1 de Julho de 1911 – data da entrada em vigor da *Lei da Separação* – os párocos abandonariam as freguesias. Em outras circunstâncias talvez a notícia fosse recebida com alegria. Na actual conjuntura o assunto era visto com preocupação. Em diversos números, *O Mundo* desenvolveu uma enérgica campanha contra os padres que abandonassem as igrejas, no intuito malévolo de provocar a revolta das populações. Ameaçava com os castigos da República esses clérigos “réus de crime de traição”⁷³. Quanto aos padres que manifestassem o seu patriotismo, permanecendo no seu lugar, a República saberia premiá-los. Um jornal de Loulé acusou os bispos de pretenderem provocar uma “greve” dos padres, susceptível de dar origem a distúrbios que seriam aproveitados pelos “reaccionários”, lá fora, em desabono do país⁷⁴. Ao aproximar-se a data fatal, foram enviadas, pelo ministro da Justiça – Bernardino Machado, em substituição de Afonso Costa, que se encontrava doente –, “instruções” aos administradores e prelados, a tentar prevenir esse perigo. O governante estabelecia o paralelo entre o padre e o médico. Assim como o Código Penal previa um castigo

⁷¹ Idem, *ibidem*. O semanário *Província do Algarve* dá conta do desassossego por todo o país em Maio de 1911. *Província do Algarve*, Ano III, nº 134, 10/06/1911, p. 1, col. 5. Ao mesmo assunto se refere *O Heraldo*, Ano XXIX, nº 1503, 28/05/1911, p. 3, col. 2.

⁷² Raul Brandão, *Memórias* (tomo II), Lisboa, Relógio D'Água, 1999, p. 115.

As forças militares estavam alertadas. A secretaria de Guerra, em 18 de Maio, num ofício com carácter confidencial dirigido ao comandante da 2ª divisão militar de Viseu, fazia saber que se estava a preparar um plano para sublevar o povo, aproveitando as perturbações provocadas pelos párocos. As chefias militares receberam instruções que lhes permitissem actuar em caso de “sublevação por causa da Separação da Igreja do Estado”. O plano de actuação, que envolvia uma vasta região estendida desde Lamego a Castelo Branco, abrangendo 40 concelhos e 819 freguesias, não se ficava pelas acções militares. Os oficiais, sargentos e forças destacadas deviam proceder a palestras de propaganda, explicando às populações em que consistia a *Lei da Separação*, frisando-se que a República não proibia as crenças religiosas. Quanto à Igreja Católica, era apresentada como privilegiada, pois o povo ficava dispensado de cóngruas e outros encargos, sendo concedida uma pensão aos padres. Os militares eram alertados para a conveniência em demonstrar aos populares a necessidade da proclamação da República e da sua conservação, para manter a independência nacional, evitar intervenções estrangeiras e assegurar a paz interna. Cf. Arquivo Histórico-Militar, Caixa 2, Secção 33.

⁷³ *O Mundo*, Ano XI, 17/05/1911, p. 1, col. 1-2.

⁷⁴ *O Povo Algarvio*, Ano III, nº 78, 20/05/1911, p. 1, col. 1 e 2. Este periódico anunciava-se, no cabeçalho, como “semanário republicano anticlerical”.

para o facultativo que recusasse prestar os serviços da sua profissão, também punia o ministro da religião que recusasse a administração dos sacramentos ou a prestação de qualquer outro acto do seu ministério. Acentuava que esta obrigação do clero não desaparecera com a *Lei da Separação*, antes se tornara mais instante sob o regime “da liberdade de consciência”, obstando a que os padres ofendessem os sentimentos dos fiéis, incitando-os a alterar a ordem pública. As autoridades civis deviam intimar os párocos a cumprir os seus deveres, que incluíam a celebração da missa conventual⁷⁵.

Estas preocupações com a assistência espiritual aos fiéis, por parte de um governo constituído por homens que não eram católicos, ministros de uma República que afirmava não reconhecer culto algum, parecem contraditórias. Revelam igualmente como a tão falada separação não existia. Nesse mesmo dia 1 de Julho, o governador civil de Viseu, em ofício dirigido ao ministro da Justiça, informava-o que, cumprindo ordem recebida pelo telégrafo, acabara de estar com o bispo da diocese. Este declarou-lhe que, em 9 do mês findo, recomendara a todos os eclesiásticos que, fossem quais fossem as dificuldades materiais em que se vissem, lhes cumpria executar pontual e regularmente todas as funções espirituais. O prelado reiterara a sua convicção de que, em todo o clero do bispado, não haveria quem deixasse de atender as suas instruções⁷⁶.

Para lá deste género de diligências junto do episcopado, os governadores civis alertaram os seus delegados nos concelhos para o que podia acontecer. O de Castelo Branco dirigiu uma circular aos administradores do seu distrito – a fim de que estes, como intermediários, fizessem chegar a mensagem aos regedores – para que se difundisse entre os povos que a República acatava os sentimentos religiosos e não desejava o encerramento das igrejas. Se os párocos persistissem nos propósitos atribuídos, aos povos devia ser patente que os seus pastores é que se afastavam deles⁷⁷. A mensagem contida na circular do governador civil de Viseu fazia saber que o clero, transformado em “instrumento dos inimigos da república”, tencionava abandonar as suas funções com o “fim malévolo e antipatriótico” de espalhar a “falsa ideia” de que a isso era compelido pela *Lei da Separação* e conduzir “o povo ingénuo” à revolta. O governador civil recomendava aos administradores que fizessem uma “propaganda prudente e conciliadora”, no sentido de mostrarem que o governo respeitava as crenças e garantia os direitos individuais, mas exigia o prestígio da lei, sabendo mantê-lo por meios enérgicos quando não bastassem os suasórios⁷⁸.

⁷⁵ Os textos das “instruções” encontram-se em Carlos de Oliveira, *Lei da Separação do Estado das Igrejas* (anotada), Porto, [s.n.] 1914, pp. 49 e ss.

⁷⁶ Arquivo Distrital de Viseu, *Copiador – Telegramas enviados pelo governo civil*, L.º nº 45.

⁷⁷ *Notícias da Beira* (Castelo Branco), Ano VIII, nº 347, 2/07/1911, p. 2, col. 3.

⁷⁸ Arquivo Distrital de Viseu, *Circulares enviadas pelo Governo Civil*, cx. 1003, nº 5.

Algumas autoridades intervieram directamente junto dos párocos. Os do concelho de Albergaria receberam do administrador uma circular, advertindo-os de que lhes seriam pedidas responsabilidades se abandonassem as paróquias ou excitassem o povo à revolta. Outros párocos, pertencentes ao concelho de Estarreja, receberam mensagens idênticas⁷⁹.

Todas estas cautelas ilustram bem o receio, sentido na esfera do poder político, de que o abandono das paróquias, por parte dos padres, desse origem a levantamentos populares. Era isto que os preocupava. Não o facto de os fiéis ficarem sem os seus guias espirituais. O bispo da Guarda, em resposta ao telegrama do ministro da Justiça, usando de ironia, estranhou a solicitude do governante, preocupado com a possibilidade de os fiéis ficarem sem assistência religiosa. Reclamava esse cuidado para ele, bispo. Como a administração dos sacramentos deixara de ser serviço público, o Estado não tinha que se meter nessas questões. Frisou que, em contraste com as preocupações do ministro, estavam muitos propagandistas da República que só viam como inimigos os padres. Aproveitou a ocasião para explicar que, se o ministério sacerdotal fosse um simples ganha-pão, haveria abandono das freguesias⁸⁰.

O Governo, embora não estivesse disposto a grandes recuos, desejava que a hierarquia se resignasse a aceitar o inevitável. Em circular datada de 1 de Julho de 1911, dirigida aos prelados e governadores de diocese, Bernardino Machado, na sua qualidade de ministro da Justiça interino, convidava os bispos, párocos e outros eclesiásticos, a enviarem à secretaria do Ministério da Justiça, ou directamente às Cortes Constituintes, as ponderações que o critério de cada um lhes sugerisse sobre a *Lei da Separação*⁸¹.

O facto de, neste momento, ser Bernardino Machado, conhecido pela sua “cordialidade” e espírito de conciliação, quem presidia ao Ministério da Justiça e Negócios Eclesiásticos, justifica talvez a insistência na tentativa de atrair os elementos do alto clero. Menos de um mês depois da circular referida, foi enviada aos prelados nova carta circular. O governante assegurava que a República não era “um regime sectário, hostil a qualquer confissão religiosa”. Pelo contrário, “é só ela que assegura e defende a liberdade de todas as crenças e cultos”. Por isso, só ela tinha “incontestável autoridade moral para exigir de todos os crentes a mais leal adesão e solidariedade”. Insistia que, se alguma igreja se julgasse ofendida por qualquer lei da República, deveria fazer uma representação, pois no próprio regime republicano – “regime de razão e justiça” – encontraria os meios legais para obter satisfação às suas reclamações. Assim, a ninguém assistia o direito de colocar condições ao respeito e obediência às instituições republicanas. Deste modo, instava cada um

⁷⁹ *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 22, 1/06/1911, p. 262.

⁸⁰ A mensagem do bispo da Guarda foi publicada na revista católica *A Voz da Verdade*, nº 28, 13/07/1911, p. 333.

⁸¹ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 53.

dos bispos a declarar formalmente e “sem restrições” os seus sentimentos para com as instituições⁸².

Não seria somente o receio de revolta que fazia agir Bernardino Machado. Como ministro dos Negócios Estrangeiros, conhecia, melhor que ninguém, as dificuldades que se deparavam ao governo republicano para que o novo regime tivesse o reconhecimento oficial das potências estrangeiras. Sabia que as questões com a Igreja representavam um entrave. O ministro britânico em Lisboa à data da promulgação da *Lei da Separação*, Sir Francis Villiers, declarou que a lei “era uma medida arbitrária e inquisitorial, cujas disposições estavam completamente em oposição às suas considerações iniciais em referência à liberdade de religião e de consciência”⁸³.

Contudo, apesar de todas as dificuldades que podiam entravar a aplicação da famosa lei, os seus defensores não pareciam dispostos a ceder. Na sessão de 26 de Junho de 1911 da Assembleia Constituinte, Eduardo de Abreu, ele próprio autor de um projecto de lei da separação⁸⁴, colocou algumas questões sobre o decreto de 20 de Abril. Bernardino Machado mostrou-se ofendido com as palavras proferidas e lamentou que o conhecido republicano tratasse o actual governo como antigamente tratava o governo monárquico. Afirmou que a lei tinha “princípios invioláveis” e que suspendê-la seria “exautorar o partido republicano”⁸⁵. De regresso à actividade política, Afonso Costa hostilizou Eduardo de Abreu. O velho deputado foi acusado de ter atacado “a minha Lei da Separação que lhe tem feito engulhos e causado inveja”. Na opinião do ministro da Justiça, o projecto de lei apresentado pelo seu opositor era “o mais reaccionário que se pode considerar”. Tão reaccionário, que podia ser assinado pelo jesuíta Gonzaga Cabral. Com os ataques à *sua* lei, Eduardo de Abreu não fazia somente oposição ao Governo, mas à própria República⁸⁶. Afonso Costa não estava disposto a receber qualquer referência negativa à sua obra. Assim, combateu igualmente em sessão parlamentar o deputado por Viana do Castelo e sacerdote católico Casimiro Rodrigues de Sá, que ousou dirigir alguns reparos à dita lei⁸⁷.

⁸² Idem, *ibidem*.

⁸³ Douglas L. Wheeler, *História Política de Portugal de 1910 a 1926*, Mem-Martins, Publ. Europa-América, s.d., p. 87.

⁸⁴ Eduardo de Abreu, *ob. cit.*

⁸⁵ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 6, 26/06/1911.

⁸⁶ Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, Amadora, Liv. Bertrand, 1976, pp. 40-47. As palavras de Afonso Costa foram muito mal recebidas pelos que criticavam o radicalismo do ministro. Joaquim Madureira acusou Afonso Costa de ter agredido um velho, chamando-lhe “mau republicano”. Veja-se Joaquim Madureira, *A Forja da Lei – A Assembleia Constituinte em notas a lápis*, Coimbra, F. França Amado, 1915, p. 507.

⁸⁷ Afonso Costa, *ob. cit.*, p. 68. Na mesma sessão – 17/08/1911 – este político declarou: “Estou certo de que quem quer que seja amanhã Presidente da República, não dará a ninguém o direito, nem permitirá que qualquer das leis que definem a República (e esta, a Lei da Separação, é que melhor traduz os princípios

Em Setembro, o semanário *Defesa*, de Coimbra, publicou uma entrevista feita ao novo ministro da Justiça, Tavares Leotte, sobre a Lei de 20 de Abril. No respeitante a possíveis alterações, o governante foi peremptório, afirmando que, mesmo que mais tarde ela viesse a ser alterada, se trataria de “simples retoques”, nunca sendo atingida no “maquinismo fundamental”⁸⁸.

3. A reacção do baixo clero

Se o episcopado se mostrou coeso frente ao governo republicano, o mesmo não aconteceu com o baixo clero. Alguns clérigos, constituindo certamente uma minoria, mostravam-se em absoluto defensores da República, não estando dispostos a subscrever protestos contra as novas leis. Esperavam, pelo contrário, que o novo regime servisse os seus interesses. Uns tantos, vivendo numa situação marginal, sujeitos a censuras dos bispos, ameaçados de suspensão das ordens, viram no novo regime a oportunidade de se subtraírem à autoridade dos superiores. Logo após a implantação da República, alguns padres apressaram-se a pedir ao Governo a abolição do celibato⁸⁹. O periódico *A Verdade*, que se publicava em S. Pedro do Sul, denunciou nas suas páginas um padre do concelho de Tondela que, após o movimento do 5 de Outubro, não mais usou coroa e cabeção. Atacava o celibato eclesiástico, afirmava que os ofícios fúnebres de nada serviam e desgostava-se quando o chamavam padre⁹⁰.

Contudo, relativamente a um elevado número de membros do baixo clero que, no primeiro momento, apoiou a República, a confiança no novo regime foi esfriando. A abundante legislação de ataque à Igreja, os enxovalhos sofridos por muitos padres, sobretudo nas zonas mais anticlericais, a linguagem arrogante e insultuosa, em tudo o que se referia à Igreja e seus ministros, utilizada pela imprensa republicana, as prisões sofridas por alguns padres e que haviam gerado a solidariedade de muitos colegas, o sentimento de que eram vigiados, não só pelas autoridades civis mas por todos os revolucionários que estavam ansiosos por apanhá-los em flagrante, as intimações recebidas por muitos deles para que se apresentassem na sede do concelho a fim de justificarem afirmações cujo sentido não raramente fora distorcido por ouvintes desconfiados, iam afastando da República um elevado número de clérigos. Esse afastamento é visível em *A Voz de Lafões*, um outro semanário de S. Pedro do Sul, que substituíra a *Voz da Beira*, suspenso

republicanos), não permitirá que qualquer perverso ou amaldiçoado, português ou estrangeiro, possa ver a possibilidade de ser alterada qualquer lei da República”. *Ibidem*.

⁸⁸ *Defesa*, Ano IV, nº 334, 5/09/1911, p. 1, col. 4.

⁸⁹ *Revista Catholica*, Ano XX, nº 89, 9/11/1910, p. 726.

⁹⁰ *A Verdade*, Ano II, nº 32, 3/03/1912, p. 2, col. 2.

a mando do governador civil de Viseu porque, num dos seus números, afirmara que a expulsão das ordens religiosas não fora útil à nação⁹¹. Poucos dias após a publicação da *Lei da Separação* – mas ainda sem qualquer reacção à mesma – não se referindo de um modo particular aos elementos do clero, o articulista comentava a falta de tranquilidade, o ambiente de incerteza em que viviam as pessoas de reconhecidos sentimentos monárquicos ou religiosos. As prisões e intimações para comparecer nas administrações concelhias, com todos os incómodos que isso acarretava devido às dificuldades para vencer as distâncias, tornavam odiada a República. Todos os que eram intimados a prestar declarações ou, até, presos e tidos incomunicáveis durante dias, tornavam-se seus inimigos⁹².

Numerosos padres encontrar-se-iam em sintonia com aquele seu colega que, ainda antes de 20 de Abril de 1911, assistindo a uma conferência de propaganda, em Vouzela, declarou ter gostado da República somente nos primeiros dias⁹³. Ou como aquele outro cujo percurso *O Mundo* descrevia, em Dezembro de 1910, como tendo sido “talassa anteontem, adesivo ontem, clerical e reaccionário sempre”, só porque andava a angariar assinaturas para um abaixo-assinado que seria enviado ao governo⁹⁴.

Menos de um ano depois do movimento do cinco de Outubro, o abade de S. João da Madeira, José de Oliveira, lamentava-se:

“Quem me diria a mim, quando eu mais o abade de S. Nicolau, Padre Guerreiro, e outros que já lá estão, andávamos a pregar a república como único remédio dos nossos males e desvarios políticos, que um dia (felizes deles que o não viram !) a tal república que nós apostolizávamos com tanta fé e com todo o entusiasmo dos vinte e cinco anos havia de dar *nisto*, numa guerra infernal à religião e... em pouco mais?!”⁹⁵

Contudo, simpatizando ou não com a República, grande parte dos presbíteros procuraria não se envolver em situações conflituosas, não estando na disposição de provocar as novas autoridades. Não podemos esquecer que muitos párocos, perante a iminência da publicação da *Lei da Separação* que iria acabar com as cóngruas, experimentavam grande apreensão frente a um futuro que se apresentava cheio de incertezas. Tendo conhecimento das promessas do governo sobre a atribuição de pensões, não se atreviam a levantar a voz. O acatamento das ordens da autoridade civil por parte da maioria dos párocos no episódio da Pastoral Colectiva

⁹¹ *A Voz de Lafões*, Ano I, nº 1, 27/04/1911, p. 1.

⁹² *Ibidem*, p. 1, col. 4.

⁹³ *Republica*, Ano I, nº 88, 13/04/1911, p. 4, col. 2.

⁹⁴ *O Mundo*, Ano XI, 23/12/1910, p. 3, col. 4.

⁹⁵ *Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 23, 8/06/1911, p. 258.

revela pouca disposição para realizar actos isolados de heroísmo. Deste modo, até à publicação do decreto de 20 de Abril, o ambiente foi, por parte da Igreja, de relativa aceitação. Alguns procuravam mesmo distinguir o novo regime, que não punham em causa, das pessoas que ocupavam os lugares de direcção. O periódico *O Poveiro*, dirigido por amigos do prior de Póvoa de Varzim, em Março de 1911, quando já não era possível a existência de muitas ilusões acerca das intenções do governo republicano para com a Igreja, continuava a afirmar ter por lema a religião de Cristo e a República Portuguesa⁹⁶. Mas o seu conceito de República seria, certamente, bem diferente do que tinham os governantes. Assim, naquele jornal, foi criticada com dureza a atitude do cónego Alberto Ricca, membro do cabido da Sé de Lamego e reitor do liceu da Póvoa de Varzim, que enviou um telegrama a Afonso Costa, saudando “a força inteligente, a irreprimível audácia, o gesto leonino” com que impelia para diante a alma portuguesa⁹⁷. Entre o prior da Póvoa e o cónego republicano passou a existir um estado de guerra que atingiu mesmo a brutalidade física⁹⁸.

A publicação da *Lei da Separação*, pela sua violência, obrigou a uma reflexão e a uma clarificação. Os túbios tinham de escolher o caminho. Findo esse processo, os campos estavam delimitados. Por isso, nas várias zonas do país, os padres, em reuniões, discutiram a lei, pesando as vantagens e desvantagens que lhes advinham da aceitação ou rejeição.

As pensões aos párocos

Como já foi sublinhado, a atribuição de pensões ao clero, inserida na lei, não constituiu surpresa. Os jornais haviam-se referido a esse intento. Presumivelmente o Governo Provisório usara tal propósito para dissuadir os padres de qualquer veleidade de revolta. *O Século* noticiara mesmo que havia sido consignada, para esse fim, uma verba de oitocentos contos⁹⁹.

Esta subvenção aos párocos não merecia a aprovação de numerosos republicanos, que não encontravam justificação para tanta generosidade por parte de um governo – e, especialmente, de um ministro – cujos sentimentos para com a Igreja e seus servidores eram bem conhecidos. Para quê despendar quantias tão

⁹⁶ *O Poveiro*, Ano I, nº 34, 18/03/1911, p. 1, col. 5.

⁹⁷ *O Liberal* (Póvoa de Varzim), Ano XVII, nº 818, 14/05/1911, p. 3, col. 2 e *O Poveiro*, Ano II, nº 54, 3/08/1911, p. 1, col. 1.

⁹⁸ *O Poveiro*, nº 53, 27/07/1911, p. 1, col. 2. O periódico refere-se a uma “cena de pugilato” entre os dois padres.

⁹⁹ *Defesa* (Coimbra), Ano III, nº 274, 10/02/1911, p. 1, col. 3.

avultadas com uma classe que, como se repetia em tantas reuniões anticlericais, não era necessária, antes era nociva à comunidade?¹⁰⁰

Naturalmente, o legislador, neste assunto, afastava-se desses seus correligionários. Estava convencido de que, com a atribuição de pensões, conquistaria os clérigos, muitos dos quais, colocados em paróquias de fracos recursos, arrastavam vidas difíceis. Cativados pela República, os párocos, com grande influência junto das populações rurais, com quem contactavam directamente, dissuadiriam os paroquianos descontentes de qualquer tentativa de tumulto. Mais ainda, seriam agentes de republicanização nesses povos, em zonas onde a propaganda anti-monárquica menos se fizera sentir. O semanário republicano de Paredes, ao apresentar o exemplo do pároco da freguesia de Barreiros, no concelho de Amares, que aconselhava a obediência à República e suas leis, afirmava que o clero tinha ao seu alcance dois meios de “1ª ordem” – o *confessionário* e o *púlpito*¹⁰¹. Assim, o confessionário, objecto de tantos anátemas vindos do sector anticlerical, era susceptível de conter potencialidades de republicanização.

Como haviam denunciado os bispos no protesto redigido em resposta à *Lei da Separação*, para a Igreja o art. 152.º era altamente ofensivo e escandaloso, pois previa pensões de sobrevivência a viúvas e filhos menores de padres pensionistas. Parecia estimular o afastamento da disciplina eclesiástica. O art. 145.º, que ameaçava com a perda da pensão o ministro da religião católica que contrariasse as disposições do mesmo decreto, assim como as do *Código do Registo Civil*, constituía um aviso aos padres, que temeriam emitir opiniões, para não perder o benefício. Era igualmente vexatório o estabelecido no art. 149.º, ao determinar que a suspensão ou perda do exercício das funções eclesiásticas “imposta sem intervenção do Estado” – ou seja, fixada pelo prelado – conduzia à suspensão ou perda da pensão somente quando fosse devida a facto praticado pelo ministro da religião que tivesse ocasionado “prejuízo para o Estado ou para a sociedade”. Nos outros casos – isto é, quando o sacerdote faltasse aos seus deveres para com a Igreja – a pensão continuaria a ser abonada.

¹⁰⁰ Era esta a pergunta que se fazia no jornal de Coimbra *Defesa*, cit.

Em 23 de Novembro de 1911, Fernão Botto-Machado – republicano que não escondia as suas simpatias pelas ideias anarquistas – quando se discutia na *Câmara dos Deputados* um projecto de lei sobre acidentes de trabalho, apresentou uma moção, para que fossem contemplados os trabalhadores atingidos pela incapacidade normal, por velhice, doença ou, mesmo, desemprego, que, nessas condições, ficavam absolutamente sem recursos. Contra a alegação de que faltariam receitas ao Estado para minorar tais situações, lembrou que a República havia concedido pensões aos padres, às suas mulheres e aos seus filhos, apesar de os padres terem passado “vida regalada [...] vida inútil e quase sempre nefasta”, não a concedendo aos trabalhadores, “que consumiram a vida inteira numa obra toda de utilidade”. O deputado negou ser um “padrófobo”, afirmando mesmo que tinha amigos que eram padres. Estava convencido que “há padres tão bons quanto o podem ser, os desgraçados [...] as mais miserandas vítimas de sociedades estúpidas”. Cf. Fernão Botto-Machado, “Os Escravos Modernos”, in *No Parlamento – Discursos e Projectos*, Lisboa, Tipografia Torres, 1929, pp. 10-11.

¹⁰¹ *O Povo* (Paredes), nº 12 (2ª série), 11/06/1911, p. 1, col. 1.

O art. 150.º era ainda mais esclarecedor:

“Em especial, se a perda ou suspensão de funções eclesiásticas resultar do facto de o ministro da religião ter contraído ou contrair o seu casamento, a pensão não será por esse motivo negada, nem suspensa, reduzida ou extinta”.

Um outro artigo, que poderia ser considerado de incitamento para os que entrassem em ruptura com os superiores eclesiásticos, era o seguinte (art. 151.º):

“Os pensionistas que perderem o exercício das funções eclesiásticas por motivo que lhes não faça perder a pensão, e que estejam ainda em condições de robustez física e mental necessárias para o desempenho útil de funções públicas, poderão ser considerados, a seu pedido, como adidos aos quadros para cujas funções tiverem competência, e serão colocados, de preferência, nas vagas que se abrirem, tomando-se em conta o montante da pensão que estiverem percebendo, por forma que o ordenado respeitante a essas funções, ou parte dele que pareça razoável, acresça à pensão, como se fora gratificação de exercício”.

O legislador, aparentemente tão generoso para com os sacerdotes que, em 20 de Abril de 1911, exerciam funções paroquiais, não contemplou a possibilidade de substituição dos padres falecidos ou que abandonassem as paróquias. As pensões destinavam-se apenas aos párocos já existentes. Não estava prevista qualquer remuneração aos que, no futuro, tomassem ordens e fossem encarregados de paróquia uma freguesia. *O Mundo*, muito próximo do ministro da Justiça, explicava que as pensões constituíam uma forma de compensação para direitos adquiridos. Quem, daí em diante, desejasse ser padre, teria de se contentar com o que os fregueses lhe dessem. Porém, os que haviam despendido tempo, trabalho e dinheiro “para adquirirem uma situação” que o Estado lhes havia garantido, tinham direito absoluto a que não se faltasse ao prometido¹⁰². Parece clara a intenção de desanimar todos os jovens a seguir uma carreira que só prometia dissabores.

O quantitativo das pensões não era uniforme. Segundo o art. 114.º, em cada capital de distrito funcionaria uma “comissão de pensões eclesiásticas”, constituída por um conjunto de individualidades: juiz de direito, delegado do tesouro, secretário do governo civil, reitor do liceu e, ainda, um representante dos ministros da religião residentes no distrito administrativo. Este eclesiástico seria designado por eleição, cuja validade não dependia do número de votantes. O legislador previu mesmo a completa ausência de eleitores. Neste caso, um mandato do juiz – o primeiro membro da comissão – nomearia o clérigo que lhe parecesse com maior capacidade para realizar a função que fora atribuída à dita comissão.

¹⁰² Cit. por *Echos do Minho*, Ano I, nº 72, 17/09/1911, p. 1, col. 5.

A equipa trabalharia sobre informações fornecidas pelos membros do clero em resposta a um questionário que iria ser enviado. À partida, todos os párocos colados – ou seja, os que exerciam funções numa paróquia, com nomeação definitiva –, tinham direito à pensão. Para não a receberem, eram obrigados a fazer um requerimento¹⁰³. Os que não estavam nessa situação – apresentados, encomendados e coadjutores –, é que, se pretendessem recebê-la, teriam de a requerer até ao dia 30 de Junho. Neste caso, de acordo com o determinado no art. 116.º, a pensão seria concedida quando a comissão a julgasse “de perfeita equidade e sempre em proporção mais reduzida do que a dos ministros definitivamente providos”.

Embora o valor das pensões não fosse o mesmo para todos os sacerdotes, alguns jornais republicanos iam fazendo a propaganda das medidas governamentais, prometendo que o quantitativo, em caso algum, seria inferior ao que auferiam os professores primários. Isso ultrapassaria aquilo que recebia um grande número de clérigos, em exercício de funções em aldeias muito pobres¹⁰⁴.

Em todos os arciprestados os párocos reuniram para discutir a Lei e decidir formas de actuação. Numerosos grupos de padres votaram moções idênticas à que foi aprovada pelo clero de Figueiró dos Vinhos. Nesta moção defendia-se que o clero nacional devia dar o exemplo de obediência aos poderes constituídos. Como a República garantia a liberdade de consciência, os eclesiásticos presentes aceitavam o decreto. Contudo, formulavam junto do prelado da diocese o desejo de que, perante os órgãos governamentais, se representasse no sentido de serem alteradas algumas disposições contidas no mesmo e que pudessem considerar-se em desarmonia com legítimos direitos da Igreja Católica e seus ministros¹⁰⁵. Os párocos do concelho de Tabuaço decidiram aceitar as pensões, considerando-as como indemnização de proventos abolidos e como compensação pelos serviços prestados ou a prestar ao Estado¹⁰⁶. Mas, em outras regiões, os membros do clero decidiram de forma diferente. Os eclesiásticos reunidos em S. Roque de Oliveira de Azeméis aprovaram uma moção protestando a sua obediência e adesão aos superiores. Renunciavam às pensões, “por não quererem trocar por elas a sua dignidade pessoal e sobretudo a dignidade do seu ministério”. Ressalvavam, contudo, os direitos adquiridos por cada um e, quanto aos seus sucessores, os “legítimos direitos” ao usufruto de todos os bens da sua Igreja. A moção foi aprovada por todos os presentes¹⁰⁷.

¹⁰³ Era esta a interpretação do semanário republicano *A Pátria Nova*, que se publicava em Bragança. Cf. *A Pátria Nova*, Ano III, nº 136, 28/05/1911, p. 2, col. 2.

¹⁰⁴ *A Fraternidade* (Lamego), Ano I, nº 26, 27/05/1911, p. 1, col. 5.

¹⁰⁵ *A Voz do Povo* (Sertã), Ano I, nº 30, 25/06/1911, p. 1, col. 4.

¹⁰⁶ *O Comércio de Viseu*, Ano XXV, nº 2587, 15/06/1911, p. 1, col. 4.

¹⁰⁷ *Ibidem*, nº 2578, 14/05/1911, p. 1, col. 4.

O poder civil seguia atentamente a reacção do clero. O administrador de Lamego, Dr. Alfredo Sousa, convidou os párocos a reunir na sala nobre da Câmara Municipal. Mas não foi para os deixar à vontade, discutindo entre si. O representante do governo procurou patentear as responsabilidades que cabiam aos párocos pelo procedimento que tivessem no respeitante à execução da lei. Os padres deviam aceitar a pensão por a ela terem direito. Tinham pago os seus direitos de mercê, as quotas para aposentação e tinham prestado serviços civis de valor. Segundo o articulista, postas as coisas nesse pé, a maioria parecia disposta a ceder¹⁰⁸.

É compreensível que um grande número de padres hesitasse na atitude a tomar. Havia alguma desorientação e muitos não sabiam o que fazer. Os bispos aconselhavam os subordinados, na situação de colados, a rejeitar a pensão, por meio de requerimento. Na diocese do Porto a fórmula recomendada dizia:

O abaixo assinado, pároco colado da freguesia de, concelho de, distrito de por este meio e para o efeito do art. 115º da Lei de Separação vem declarar que, por motivos de consciência, recusa a pensão que a mesma lhe oferece¹⁰⁹.

Evidentemente, os que não se encontravam na situação de párocos colados não deviam requerer a pensão.

Em 25 de Maio, no tribunal da Relação de Lisboa, procedeu-se à eleição de um eclesiástico que faria parte da comissão de pensões. Estiveram presentes oito sacerdotes, mas só um deles era pároco. Isto, num total de trinta e seis párocos. Alguns tinham enviado cartas de desculpa. A presença de oito padres foi considerada suficiente para que em *O Seculo* se afirmasse que “o clero de Lisboa” aceitava a *Lei da Separação*¹¹⁰. Mas em muitos distritos não foi possível proceder-se à eleição, por falta de eleitores. Nesses casos era nomeado um dos eclesiásticos do distrito. Aconteceu assim em Coimbra. O juiz de direito escolheu o abade da freguesia de S. Paulo de Frades, Joaquim Maria Ferreira¹¹¹. Em Viseu a nomeação recaiu no Padre Luís Ferreira Alves, pároco da freguesia Ocidental¹¹². Em Braga, o prior de S. Lázaro, nomeado para desempenhar cargo idêntico, procurou eximir-se, alegando o grande trabalho que tinha com a paróquia¹¹³, mas a escusa não foi aceite.

¹⁰⁸ *A Fraternidade* (Lamego), Ano I, nº 26, 27/05/1911, p. 1, col. 4.

¹⁰⁹ Deão Manuel Luiz Coelho da Silva, *Dez meses de governo no bispado do Porto, (Março a Dezembro de 1911)*, Guimarães, Typ. Minerva Vimaranesense, 1912, p. 44.

¹¹⁰ *O Dia*, nº 95 (3ª série), 26/05/1911, p. 1, col. 3.

¹¹¹ *Notícias de Coimbra*, Ano IV, nº 384, 27/05/1911, p. 1, col. 4.

¹¹² *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano I, nº 8, 21/06/1911, p. 3, col. 2.

¹¹³ O articulista empregou o termo “consta” ao noticiar o pedido de escusa. Cf. *Voz da Verdade*, nº 26, 29/06/1911, p. 305.

Em Viana do Castelo, o prior da freguesia de Nossa Senhora de Monserrate, sobre quem recaíra a escolha para fazer parte da comissão de pensões, solicitou que, no acto de instalação da mesma, ficasse consignado que protestava contra a *Lei da Separação* e, por isso, a sua presença não envolvia qualquer aceitação¹¹⁴:

“Declaro que compareci no Tribunal Judicial desta comarca, numa obediência forçada, só porque a dureza da lei aqui me arrastou e que a minha presença às sessões desta comissão é puramente material, como de simples autómato, conservando-me alheio e repelindo sempre a mais leve coisa que pareça aceitação ou cooperação numa lei que, sem razão, ofende a minha dignidade de católico, oprimindo a liberdade da Igreja e atentando contra a sua divina constituição”.

Naturalmente, nos meses a seguir à publicação da *Lei da Separação*, existia uma certa curiosidade acerca da atitude que os padres tomariam no respeitante às pensões. Parece ter havido uma forte corrente de opinião crente de que a grande maioria do clero as receberia com agrado, pouco se preocupando com escrúpulos ou com a vontade dos superiores. Isto porque existia a convicção de que, se não lhes tocassem nos emolumentos, não haveria sombra de revolta nas consciências dos padres – “consciências de balcão”, segundo expressão usada pelo jornal de Bragança já citado¹¹⁵.

É claro que este tipo de clérigo seria o ideal dos estadistas que limitavam as liberdades da Igreja. Crendo estar a analisar correctamente a situação, pensavam alguns que, com tais padres, não haveria luta político-clerical em Portugal¹¹⁶.

O padre Cândido da Silva Teixeira, capelão-cantor da Sé e antigo missionário em Angola, que havia sido eleito vogal para a comissão de pensões do distrito de Lisboa, estava convencido que a grande maioria dos seus colegas aceitaria a renda concedida pelo Estado. Este eclesiástico, numa entrevista a *O Século*, calculava que dois terços dos padres que tinham direito à pensão a aceitariam. Alimentava este convencimento por conhecer o estado de pobreza em que vivia o clero. Criticava o protesto dos bispos, que significava o dilema: ou morte por inanição ou excomunhão por apostasia. Em sua opinião, tal opção envolvia um erro teológico, visto que apostasia deriva de negação ou dúvida sobre verdades da fé¹¹⁷.

No semanário de Bragança *A Pátria Nova*, em jeito de brincadeira, afirmava-se que o Papa estava muito aflito, por saber que a maioria do clero português se

¹¹⁴ *Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 25, 22/06/1911, p. 293.

¹¹⁵ *A Pátria Nova*, Ano III, nº 114, 22/12/1910, p. 1.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *O Século*, Ano XXXI, nº 10587, 3/06/1911, p. 1, col. 1-2.

encontrava nas “boas disposições” de aceitar a pensão¹¹⁸. Em *A Voz Pública*, de Évora, a aposta ia no mesmo sentido. Comentando-se a decisão dos bispos, de recusar a pensão, escrevia-se que a deliberação seria digna de aplauso – atendendo à situação do tesouro nacional – se, por esse meio, não pretendessem incitar o clero a protestar contra a *Lei da Separação*. No entanto, este não iria fazer-lhes a vontade:

“Sucedem, porém, que os padres, na sua maioria, não estão resolvidos a imolar-se em holocausto aos despeitos dos senhores bispos”¹¹⁹.

Um sector do anticlericalismo pretendia explicar a recusa dos bispos com a alegação de que eles teriam outras ajudas. Recorrendo à velha identificação dos adversários com jesuítas, um jornal republicano de Lamego explicava que os cofres da *Companhia de Jesus* tinham capacidade para custear as despesas¹²⁰.

Os presbíteros eram incitados a não temerem as represálias dos prelados, pois que, se estes, “vingativamente, odientamente”, lhes retirassem o exercício do múnus religioso, nem por isso o governo deixaria de lhes conceder as pensões¹²¹. Comentando a recusa dos sacerdotes do distrito de Viana do Castelo ao convite feito pelo governador civil, Alfredo Magalhães, para uma palestra sobre o decreto de 20 de Abril, um redactor de Coimbra assegurava: “Não há-de acontecer assim quando o Banco de Portugal lhes anunciar que podem ir receber a sua pensão”¹²². E, quando constou que os cônegos da Sé de Lisboa tinham decidido rejeitar as pensões, afirmava-se no mesmo jornal que “a esse desinteresse tem boa parte do clero demonstrado não estar disposto a resignar-se”¹²³.

No semanário *A Voz da Justiça*, que se publicava na Figueira da Foz, ao ser abordada a possibilidade de Roma castigar os pensionistas tirando-lhes as ordens, asseverava-se, com grande certeza, que não seria possível proceder desse modo relativamente a quase todo o clero português, “pronto a acolher-se ao poder civil mais que ao eclesiástico”¹²⁴. Um ano depois, quando já não era possível conservar a ilusão de que a maioria dos padres correria a requerer a pensão, no mesmo jornal garantia-se que, no caso de o pé-de-altar faltar aos padres, nenhum deles rezaria mais um só padre-nosso, abria um missal ou desfolharia um breviário¹²⁵.

¹¹⁸ *A Pátria Nova*, Ano III, nº 138, 11/06/1911, p. 2, col. 3.

¹¹⁹ *A Voz Pública*, Ano VII, nº 402, 11/05/1911, p. 1, col. 3.

¹²⁰ *A Fraternidade*, Ano I, nº 26, 27/05/1911, p. 1, col. 1.

¹²¹ *O Mundo*, cit. por Raul Brandão, *Memórias*, cit., p. 118.

¹²² *Defesa*, Ano III, nº 308, 6/06/1911, p. 1, col. 4.

¹²³ *Ibidem*, Ano IV, nº 311, 16/06/1911, p. 1, col. 4.

¹²⁴ *A Voz da Justiça*, Ano IX, nº 878, 25/04/1911, p. 1, col. 3.

¹²⁵ *Ibidem*, Ano X, nº 982, 23/04/1912, p. 1, col. 1.

Alguns católicos moderados não concordavam com a atitude de rejeição dos párocos, entendendo que toda esta questão poderia acarretar “funestas consequências” para a Igreja. Segundo se escrevia num periódico de Viseu, o qual, embora defendendo a aceitação das pensões, tecia críticas a certas determinações inseridas no controverso decreto, não era só “uma questão de barriga”, visto que a rejeição das pensões iria prejudicar terceiros. Conduziria à perda dos presbitérios e dos templos, em prejuízo do povo, que veria aplicados esses bens a fins estranhos à sua vontade, “pela mão caprichosa do padre”. O povo incompatibilizar-se-ia com os párocos que não aceitavam os meios de subsistência oferecidos pelo Estado, onerando-o, por essa via, com tal encargo. Assim, rejeitar a pensão era o mesmo que abrir as portas à emigração do clero. A Igreja sairia ferida de toda esta aventura¹²⁶.

Como é conhecido, os acontecimentos não se desenrolaram de acordo com aquilo que muitos esperavam. A maioria dos presbíteros seguiu as orientações dos bispos.

Durante algum tempo tentou-se iludir a realidade. Afonso Costa, em 27 de Julho de 1911, perante os deputados, na *Assembleia Constituinte*, declarou que as pensões estavam a ser requeridas “aos montões”¹²⁷, o que não correspondia à verdade. Pretendeu mesmo, na sessão de 2 de Agosto, que se confundisse pensão e aposentação – direito que os párocos tinham conseguido já no regime anterior¹²⁸. Pelas palavras do ministro ficava no ar a dúvida sobre se o patriarca de Lisboa e outros padres do patriarcado pretendiam algo parecido com a pensão. Certo é que do cabido da Sé Patriarcal, em resultado de deliberação capitular, tinham sido enviadas, conforme o costume, as folhas de vencimento dos cônegos e restante pessoal da Sé Patriarcal. Embora esses elementos do clero tivessem renunciado às pensões, procederam assim por entenderem que tinham direitos adquiridos, visto terem sido colocados por concurso, dentro das condições que estavam determinadas¹²⁹. Afonso Costa aproveitou este facto para lançar a confusão. Equiparou mesmo as duas situações – a de pensionista e a de aposentado –, não entendendo por que razão os padres recusavam o estipêndio governamental e não recusavam a aposentação¹³⁰. A insinuação de que, de modo indirecto, alguns eclesiásticos, com responsabilidade na vida da Igreja, estariam interessados na pensão, foi considerada tão ofensiva, que D. António Mendes Belo protestou, através de um ofício

¹²⁶ *O Comércio de Viseu*, nº 2578, 14/05/1911, p. 1, col. 1-2.

¹²⁷ Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., p. 26.

¹²⁸ A lei de 14 de Setembro de 1890 concedeu o direito de aposentação aos párocos canonicamente instituídos em paróquias do continente e ilhas adjacentes, que tivessem setenta anos ou, tendo sessenta anos de idade e trinta de serviço, se mostrassem incapacitados física ou intelectualmente. A aposentação só podia ser concedida havendo boa informação dos prelados. Cf. Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 63.

¹²⁹ O ofício foi publicado em *A Voz da Verdade*, nº 33, 17/08/1911, p. 393, col. 1-2.

¹³⁰ Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., p. 36.

enviado ao presidente da *Assembleia Nacional Constituinte*, afirmando mais uma vez que todo o episcopado afirmara terminantemente a sua rejeição¹³¹.

Com o tempo, tornou-se impossível esconder a realidade. Em meados de Agosto, Afonso Costa, questionado por Eduardo de Abreu, que parecia preocupado com os custos financeiros que adviriam para o Estado com a atribuição das pensões, confessou que somente duzentos e oitenta e sete padres a tinham solicitado. O deputado mostrou o seu espanto perante o que ouvia. É que lhe constara que “eram aos milhares os padres que pediam a pensão”¹³².

Embora o prazo já tivesse sido alargado para o dia 15 de Agosto, o decreto de 17 de Agosto concedeu novo alargamento, para que os párocos encomendados pudessem ainda requerer o subsídio. Deu ainda aos colados a possibilidade de retirar os requerimentos através dos quais o haviam recusado. O decreto não previa a eventualidade de uma mudança em sentido contrário – de um padre que, não tendo recusado, viesse agora a tomar essa atitude¹³³.

As prorrogações concedidas pelo governo só se entendem pelo empenho que havia na anuência às pensões. Esse interesse causava estranheza em alguns republicanos, os quais, certamente, não lhe mediam o alcance. Acusavam o Governo de demasiada condescendência. “Era já tempo de pegar ou largar. E quantos mais largarem melhor” – escrevia-se no semanário *A Fronteira*, que se publicava em Elvas¹³⁴. Alguns meses depois a revista *Educação Nacional* comentava deste modo a preocupação do Governo com o grau de aceitação das pensões:

“Quase tem pedido de chapéu na mão e de joelhos que aceitem a pensão”¹³⁵.

Com efeito, assim parecia. Mas, embora muitos anticlericais não entendessem a intenção subjacente à lei, relativamente aos padres, tratados com tanta “generosidade”, os católicos mais atentos apreenderam o seu sentido. No semanário *A Guarda*, em Setembro de 1911, escrevia-se:

“Pensou o legislador que a sua obra espoliadora passaria sem protesto, que os ministros do altar assistiriam impassíveis e mudos à profanação dos templos, à perversão das consciências, à descristianização das massas, se lhes acenasse com um punhado de ouro”¹³⁶.

¹³¹ *Echos do Minho*, Ano I, nº 60, 6/08/1911, p. 2, col. 1.

¹³² Afonso Costa, *ob. cit.*, p. 47.

¹³³ Observação feita pelo Deão Manuel Luís Coelho, *ob. cit.*, p. 49.

¹³⁴ *A Fronteira* (Elvas), Ano I, nº 12, 20/08/1911, p. 1, col. 6.

¹³⁵ *Educação Nacional*, Ano XVII (3ª série), nº 7, 25/02/1912, p. 66, col. 3.

¹³⁶ *A Guarda*, Ano VII, nº 311, 24/09/1911, p. 1, col. 1.

Percebendo o desígnio governamental, compreende-se igualmente que, num jornal publicado em Paredes, se comentasse que a recusa quase unânime das pensões fora um “golpe formidável” para a *Lei da Separação*¹³⁷.

Os apoiantes de Afonso Costa, pertencentes à *Associação do Registo Civil*, se estranharam, num primeiro momento, a generosidade governamental, posteriormente alcançaram melhor os seus intentos. No semanário *O Livre Pensamento*, ligado àquela instituição, em Novembro de 1912 eram desculpadas as cedências da lei, atendendo a que, nas aldeias, sobretudo no norte do país, os padres gozavam ainda de grande poder entre os “povos incultos”. Por isso, desapossar por completo os padres de meios de subsistência seria “de má política”, que poderia lançar o país em lutas¹³⁸.

A dimensão do desengano perante a fraca adesão às pensões pode ser intuída das declarações do próprio responsável pela Lei, proferidas no Parlamento, na sessão de 5 de Setembro de 1911. Afonso Costa declarou então nunca ter imaginado que os padres “fizessem parede” na sua grande maioria, não aceitando a pensão. “Fizemos-lhes toda a espécie de convites [...]”¹³⁹.

É evidente que, enquanto alguns viam grande nobreza na atitude do clero, os sectores ligados ao poder político procuravam denegrir esse comportamento. Aproveitando uma expressão do bispo da Guarda que se referiu às pensões, como sendo “incertas e indeterminadas”, os seus adversários insinuavam que o bispo as queria “maiores e mais chorudas”¹⁴⁰.

4. O jacobinismo perante a recusa das pensões

Decorrido o tempo de expectativa quanto à reacção do clero, a imprensa republicana rompeu em diatribes contra os eclesiásticos que recusavam o favor do governo. Uma boa parte da opinião pública parecia dar-se conta de que um clero unido em torno dos bispos podia ser um inimigo de temer. Alguns anticlericais começaram por tentar disfarçar o sentimento de desaire, acentuando que a rejeição era boa para as finanças da República. Como seria grotesco acusar alguém de não aceitar algo que sobrecarregaria as finanças públicas – a rejeição podia ser vista como desinteressado amor pelas instituições republicanas – exprobravam-se todos esses padres de hostilidade para com o regime e, mesmo, de traição à Pátria. Um

¹³⁷ *A Defesa*, Ano I, nº 4, 22/09/1911, p. 1, col. 1 e 2.

¹³⁸ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 39, 3/11/1912, p. 2, col. 3.

¹³⁹ Afonso Costa, *ob. cit.*, pp. 85-86.

¹⁴⁰ Opinião formulada por Eurico de Seabra, *ob. cit.*, p. 1151.

jornal de Esposende via a recusa da pensão como um “estratagema para a guerra santa”¹⁴¹.

A imprensa democrática apresentava os não pensionistas como traidores, monárquicos, amigos de Paiva Couceiro. No semanário *Alma Algarvia*, comentando-se o facto de, no Algarve, até à data, só seis padres terem requerido a pensão – ou seja, “acatarem a lei” – opinava-se que, todos os restantes, entre Portugal e Roma, haviam optado por esta, “como estrangeiros que são”¹⁴². Um periódico de Oliveira do Hospital espantava-se com o desinteresse dos padres e comparava essa actuação com o comportamento antigo, exigindo aos paroquianos todas as “benesses” consignadas na lei. Só encontrava uma explicação: a *Companhia de Jesus* dominava todo o clero. Para além deste argumento, agitavam-se outros, que tinham mais a ver com as antigas acusações lançadas sobre os governos monárquicos, incidindo nos escândalos orçamentais. Assim, asseverava-se que o clero estava “de mãos dadas com os couceiros e companhia, com todos os traidores à pátria e com todos os comedores dos dinheiros da nação [...]”¹⁴³. O deputado Ribeiro de Carvalho, director do semanário *O Radical*, de Leiria, em *Carta a um padre* – talvez um determinado padre ou, de um modo indefinido, todos os padres – manifestava tristeza porque o destinatário da mensagem havia recusado a pensão:

“Procedeste assim, para te colocares em rebelião manifesta contra o Estado, contra o governo do teu país, contra a tua Pátria”¹⁴⁴.

Certamente, estes sacerdotes, que seguiam as orientações dos seus bispos, revelavam-se diferentes do retrato que muitos tinham interiorizado e que nos é mostrado pelo mesmo articulista, na citada *Carta a um padre*:

“Não sei se tens crenças. Homem liberal, espírito desempoeirado e recto, pai de filhos, cavaqueador galante, língua por vezes mais dada a anedotas picantes do que a rezas devotas – tu eras para mim o símbolo daqueles padres justos e independentes que, nem por serem sacerdotes de uma religião deixavam de ser verdadeiros homens”¹⁴⁵.

¹⁴¹ *Pátria Livre*, Ano I, nº 25, 11/05/1911, p. 1, col. 1 e 2.

¹⁴² *Alma Algarvia*, Ano I, nº 18, 9/07/1911, p. 1, col. 2.

¹⁴³ *Notícias da Beira* (Oliveira do Hospital), Ano I, nº 43, 20/7/1911, p. 1, col. 3.

¹⁴⁴ *O Radical*, Ano I, nº 29, 17/08/1911, p. 1, col. 1. Ribeiro de Carvalho e o jornal que dirigia irão abandonar esta posição radical e adoptar uma atitude moderada relativamente à *Lei da Separação*, defendendo a sua revisão. O deputado integrará a corrente evolucionista. Veja-se a este respeito os escritos de Joaquim Ribeiro de Carvalho, in A. H. Oliveira Marques (coord.), *Parlamentares e Ministros da 1ª República (1910-1926)*, Lisboa, Ed. Afrontamento, 1999, p. 153.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

O *Defesa*, de Coimbra, seguia a mesma via. Apontava o padre de Souselas que, antes de todas estas dissensões, era um rapaz alegre, liberal, com numerosos amigos. Afinal, contra o que esperavam os seus amigos liberais, não aceitara a pensão, passando, por isso, a ser olhado com azedume pelos republicanos. O redactor assegurava que o presbítero em causa se mostrava obediente a Roma, porque o *Sillabus* o condenava ao inferno e porque era monárquico¹⁴⁶. Mas o jornal acusava sobretudo os bispos. Eles é que haviam induzido os padres a rejeitar as pensões. Eles é que eram os principais responsáveis. Aliás, segundo opinião expressa no mesmo jornal, tudo fazia parte do plano traçado por Paiva Couceiro¹⁴⁷.

As increpações de falta de patriotismo, dirigidas aos padres não pensionistas, compreendem-se, se tivermos em conta que, cada vez mais, os jacobinos tinham tendência a identificar a República à Pátria. Sendo assim, “en son ambition d’unité et d’unanimité” – utilizando uma expressão de Maurice Agulhon a propósito do caso francês¹⁴⁸ –, só os maus portugueses rejeitariam a República¹⁴⁹.

Conquanto o clero fosse, no conjunto da população, um grupo social particularmente visado pela vigilância republicana, tendo-se verificado prisões de alguns sacerdotes nos primeiros meses do novo regime¹⁵⁰, a má vontade contra eles incrementou-se à medida que crescia a convicção de que a maioria recusava os favores estatais. O governo republicano e os militantes radicais passaram a encarar a recusa da pensão como uma declaração de guerra às instituições. O administrador do 4º Bairro de Lisboa, num ofício escrito ao prior de Santos intimando-o a abandonar a residência paroquial, apoiava-se, entre outros factos comprovativos do desprezo pela República por parte do prior, no facto de ter renunciado à pensão¹⁵¹. Estes sacerdotes, nos meios mais radicais, arriscavam-se a viver momentos muito difíceis. Em Agosto de 1912 um semanário descreveu o que sucedera ao pároco da Moita. O sacerdote, que havia sido encarregado da paroquialidade de Alhos Vedros, numa ocasião em que, nesta freguesia, se preparava para passar uma certidão de baptismo que lhe fora solicitada, foi intimado por um grupo de populares a abandonar a igreja. Os contestatários declararam não o reconhecer como encarregado da paróquia, visto ter recusado a pensão. Revelara, deste modo,

¹⁴⁶ *Defesa*, Ano IV, nº 332, 29/08/1911, p. 2, col. 3.

¹⁴⁷ *Idem*, nº 318, 11/07/1911, p. 1, col. 2.

¹⁴⁸ Maurice Agulhon, *Marianne au Pouvoir – L’imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, 1989, p. 319.

¹⁴⁹ A 27 de Julho de 1911, Afonso Costa declarou na Assembleia Nacional Constituinte: “se não fosse o respeito que a República tem de ter pelo direito de defesa, não precisávamos de ouvir os acusados [conspiradores], porque, em Portugal, desde 5 de Outubro e depois dos dois últimos reis, quem proferir a palavra monarquia, o homem que o fizer será condenado para sempre como um criminoso, como um traidor, seja ele quem for”. Cf. Afonso Costa, *ob. cit.*, p. 22.

¹⁵⁰ Vasco Pulido Valente calcula que, de Fevereiro a Julho de 1911, 168 padres teriam sido detidos pelos carbo-nários. Cf. Vasco Pulido Valente, *O Poder e o Povo – A Revolução de 1910*, Lisboa, Publ. Grádiva, 1999, p. 190.

¹⁵¹ *Republica*, nº 308, 21/11/1911, p. 4, col. 4.

ser inimigo da República. Afirmaram ainda que o patriarca não mandava nada, só Afonso Costa podia conceder autorização para o exercício dos cargos. Quando se encontrava fora da Igreja, foi alvo de impropérios e apupos. Rasgaram-lhe o chapéu e foi apedrejado por um bando de garotos¹⁵².

Os radicais compreendiam que, devido ao desinteresse revelado pela maioria do clero, o efeito político das pensões era nulo. Assim, as vozes dos adversários do subsídio governamental, mesmo daqueles que tinham entendido a intenção que lhe estava subjacente, iam subindo de tom. Em 1914, quando se anunciava a discussão da *Lei da Separação*, requerida pela ala mais moderada do Congresso, a *Associação do Registo Civil* mostrou-se disposta a defender a supressão das pensões. A notícia levou a perturbação aos pensionistas. A propósito do assunto, *A Luta* ridicularizou as aflições desses padres que, vendo contra si “essa Potência” – a poderosa Associação – dirigiram-se “tremendo”, a S. Bento, para que o alvitre não fosse por diante. No mesmo tom de mofa, concluía o articulista: “Que Deus se amerceie de suas reverências”¹⁵³.

5. A vigilância sobre os sacerdotes

As homilias dos sacerdotes eram objecto de especial atenção. Como já foi salientado, a própria *Lei da Separação*, nos artigos 46.º e 47.º, previa que o Estado se fizesse representar em qualquer acto de culto público por um funcionário ou empregado da ordem judicial ou administrativa. Este representante da autoridade era nomeado, nos casos de Lisboa e Porto, pelos presidentes dos Tribunais de Relação destas cidades. Fora daqui, eram seleccionados pelos juizes de direito das respectivas comarcas. Tinham decorrido escassos dias após a publicação da Lei, quando o juiz da comarca de Oliveira do Hospital procedeu à nomeação de “um representante do Estado”, que teria a função de assistir, em cada uma das freguesias do concelho, a todos os actos de culto público. O nomeado deveria fornecer informações sobre ocorrências de diversa ordem: tentativas de impedir os actos de culto, ataques a autoridades da República, exercício do culto fora dos lugares a isso destinados... Cumpria-lhe referir ainda se, nos espaços destinados ao culto, tinha lugar qualquer reunião política, indicando os nomes das pessoas que promoviam tais sessões, bem como daqueles que a elas acorriam¹⁵⁴.

A autoridade administrativa sentia a conveniência em conhecer o que se passava dentro dos templos. Em Fevereiro de 1912, o governador civil de Viseu deu instruções aos administradores para que mandassem fiscalizar, por dois delegados

¹⁵² *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 54, 11/08/1912, p. 1, col. 3.

¹⁵³ *A Luta*, Ano IX, nº 2952, 5/03/1914, p. 1, col. 2.

¹⁵⁴ *Notícias da Beira* (Oliveira do Hospital), Ano I, nº 32, 4/05/1911, p. 1, col. 4.

seus, os actos de culto em todas as igrejas, sendo levantado auto de investigação contra cada pároco que proferisse palavras contra a República¹⁵⁵. Mesmo sem delegação especial, qualquer cidadão podia considerar como um dever patriótico a assistência à missa somente para vigiar o celebrante. Os militantes que iam à igreja com esse intuito sentiam-se tentados a encontrar sentidos ocultos em palavras proferidas com naturalidade. Ainda que não descobrissem motivos de críticas, comentavam em tom chocarreiro os actos litúrgicos que, para eles, não tinham qualquer sentido. Um desses vigilantes, um republicano de Silves que fora assistir a uma cerimónia religiosa “em cumprimento das leis da República, para manter a liberdade de culto e o respeito pelas crenças alheias”, apodava de “padre oco e choramingas” o clérigo que fora vigiar e que, certamente para desgosto do militante, só falou em religião¹⁵⁶.

Sujeitos a que as suas palavras fossem transmitidas a outrem, era fácil que o sentido daquilo que fora dito sofresse deturpação. O *Correio da Beira* mencionou um padre que, na homilia, se referiu aos *publicanos*, termo que aparece com alguma frequência na Bíblia. Daí começar a constar que havia falado em *republicanos* e, por isso, que seria preso¹⁵⁷. É evidente que não podemos excluir alguns casos em que o sacerdote se servisse do púlpito para atacar a República. Mas, em numerosas detenções, parece ter existido um considerável exagero. O padre de Quintã de Pero Martins, no concelho de Figueira de Castelo Rodrigo, foi preso, acusado de falar contra a República em sermões e práticas. Acabou por ser restituído à liberdade por nada ter sido concluído contra ele¹⁵⁸. O padre José Rodrigues, da região de Lamego, foi denunciado à autoridade por, alegadamente, ter injuriado a República. Apurou-se somente que ele, ao falar aos paroquianos nos “salutares efeitos das bulas e dos jejuns”, justificara a necessidade de tais penitências com o facto de a Religião estar a atravessar uma crise grave¹⁵⁹. O pároco de Novais, freguesia do concelho de Póvoa de Varzim, considerado liberal e republicano, foi convocado para ir à administração, por duas vezes, a fim de ser interrogado. O sacerdote teria proferido alguns comentários relativamente à maçonaria, que foram considerados ofensivos¹⁶⁰. O padre Augusto José Pereira, pároco de Aldeia do Campo, no distrito

¹⁵⁵ Arq. Distrital de Viseu, *Correspondência Expedida – Livro do Copiador*, nº 298.

¹⁵⁶ *Alma Algarvia*, Ano III, nº 121, 29/06/1913, p. 2, col. 1.

¹⁵⁷ *Correio da Beira*, Ano I, nº 63, 4/11/1911, p. 1, col. 1.

¹⁵⁸ *A Guarda*, Ano VII, nº 315, 22/10/1911, p. 3, col. 3.

¹⁵⁹ *A Fraternidade*, Ano I, nº 14, 4/03/1911, p. 1, col. 5.

¹⁶⁰ Alguns operários de Novais haviam-se inscrito numa associação existente na vila, denominada *Junta de Defesa da República*. Depois da inscrição, os operários, na sua aldeia, pintaram com cores negras a forma como fora feito o juramento. O abade temeu que houvesse ali infiltrações maçónicas e, “sem ferir as instituições”, explicou aos paroquianos o que era a maçonaria. O redactor de *O Liberal*, semanário que se publicava em Póvoa do Varzim, confrangia-se ao ver os interrogatórios a que estava sujeito o padre, o primeiro que aderira à República na zona. Organizara mesmo na sua freguesia uma grande manifestação em honra de António José de Almeida. Cf. *O Liberal*, Ano XVII, nº 857, 11/02/1912, p. 2, col. 5.

de Castelo Branco, esteve na cadeia desta cidade durante trinta e dois dias, acusado de ter atacado, num sermão, as instituições. Foi solto porque nenhum dos delatores conseguiu provar ter assistido ao sermão¹⁶¹.

A imprensa divulgava histórias protagonizadas por clérigos, onde o trágico se conjugava com o ridículo. Assim, em Fevereiro de 1911, um padre foi acusado de tentar restaurar a Monarquia. A acusação baseava-se no facto de ter soltado *vivas* ao rei do sacrário. Em carta ao *Diário de Notícias*, o presbítero tentou justificar-se, explicando que, na sua paróquia, se cantava: “Viva Maria, viva o rosário, viva Jesus Cristo, rei do sacrário”. Culpado ou inocente, encontrava-se no Limoeiro, depois de ter passado uma semana na prisão de Chaves¹⁶².

Segundo uma “carta aberta” ao governador civil de Viseu, subscrita por um sacerdote que exercia funções de capelão em Vildemoinhos, muito próximo dessa cidade, alguns anticlericais intentavam silenciá-lo, para que não fizesse qualquer prática, a explicar o Evangelho. O padre garantia que, nos actos religiosos, se abstinha de qualquer referência às leis, autoridades ou forma de governo – “seja qual for o meu sentir”. Constando-lhe que o governador civil era “um magistrado consciencioso e bom”, pedia-lhe que enviasse emissários à localidade onde dirigia o culto religioso, para se certificar da verdade das suas afirmações¹⁶³.

As prevenções contra a grande maioria dos padres, que se foram avolumando sobretudo depois da recusa das pensões, não tinham como base, pelo menos no discurso, oral ou escrito, argumentos de natureza religiosa. Tão-pouco se limitavam a acusar os sacerdotes de animadversão relativamente ao decreto de 20 de Abril de 1911. Dizia-se e repetia-se que a República aceitava críticas às suas medidas e os padres, como cidadãos, tinham o direito de exprimir – desde que não estivessem nas suas funções sacerdotais –, o que pensavam. Por isso, era necessário ir mais longe, interpretar as suas atitudes como desobediência e desrespeito pelas leis da República e, mesmo, como traição à Pátria e conspiração. A radicalização em torno da lei é evidente numa carta dirigida por Afonso Costa a França Borges, director de *O Mundo*, que lhe solicitara um artigo sobre o tão discutido diploma¹⁶⁴:

¹⁶¹ *A Guarda*, Ano VII, nº 324, 24/12/1911, p. 3, col. 5.

¹⁶² *Echos do Minho*, Ano I, nº 15, 26/02/1911, p. 1, col. 3. Esta história pode parecer pouco digna de crédito, tentando inocentar um verdadeiro conspirador monárquico. Mas, em Espanha, nos primeiros anos da República, verificaram-se casos de sacerdotes que sofreram penalizações por permitirem que se tocasse música “monárquica” na igreja, aludindo ao “reino de Deus” ou aludindo, nos sermões, a Cristo Rei. Veja-se Manuel Delgado Ruiz, “Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939”, in Rafael Cruz (ed.), *El Anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, 1997, p. 171.

¹⁶³ *Correio da Beira* (Viseu), Ano I, nº 94, 22/02/1912, p. 1, col. 5.

¹⁶⁴ *O Mundo*, Ano XII, nº 4171, 20/04/1912, p. 2, col. 1.

“são seus amigos até à paixão todos os bons portugueses, como são seus adversários até à demência todos os traidores à Pátria e aqueles que, embora inconscientemente, os estão auxiliando [...]”

O abade de S. Félix da Marinha, freguesia do concelho de Vila Nova de Gaia, denunciado por andar a distribuir o protesto dos bispos contra a *Lei da Separação*, mereceu a atenção dos deputados da Assembleia Constituinte. Tal notoriedade ficou a dever-se à interpelação do deputado por Vila Nova de Gaia, José Pereira da Costa Bastos. Segundo acusações feitas por este, o abade, para além de ter distribuído pelos paroquianos o “protesto” do episcopado, tê-los-ia advertido para o facto de que o casamento civil era uma mancebia. Recomendava ainda aos pais que não mandassem os filhos à escola, onde não era ministrado o ensino religioso. As autoridades locais haviam tomado conta da situação. Uma força de mais de vinte praças cercara a casa do abade. Mas, como ele conseguiu antecipar-se, pondo-se em fuga, prenderam o sacristão, que tocara o sino a rebate, chamando o povo da freguesia. O irmão do sacerdote e sua mulher foram igualmente detidos¹⁶⁵. O abade andou fugido e, quando regressou à paróquia, munido de um salvo-conduto passado pelo chefe do distrito, foi recebido com foguetes e *morras* aos republicanos¹⁶⁶.

Em Maio de 1911, na cidade de Braga foram detidos seis sacerdotes – sendo libertados dois deles logo de seguida – por haverem distribuído uns textos pelos católicos da cidade, convidando-os a iluminarem os seus prédios por ocasião das festas de comemoração do vigésimo quinto aniversário da consagração da arquidiocese ao Coração de Jesus¹⁶⁷.

O padre José Gomes Loureiro que paroquiara em Assentiz, no concelho de Torres Novas, foi processado por ter retirado um edital da porta da igreja – lugar que considerou impróprio – tendo-o colocado em outro lugar. Foi condenado nas custas do processo e em dez dias de prisão, remíveis¹⁶⁸. O pároco de Minhocal, em

¹⁶⁵ *Republica*, Ano I, nº 129, 24/05/1911, p. 2, col. 6.

¹⁶⁶ *Ibidem*, nº 147, 11/06/1911, p. 2, col. 5.

¹⁶⁷ *Correio da Beira*, Ano I, nº 15, 20/05/1911, p. 2, col. 3.

¹⁶⁸ *A Guarda*, Ano VIII, nº 356, 11/08/1912, p. 3, col. 5. Este jornal inseria frequentemente correspondência de localidades do concelho de Torres Novas. Talvez o facto não seja de espantar se nos lembrarmos que o periódico, fundado em 1904 por D. Manuel Vieira de Matos, bispo da Guarda, se tornou, como lembra J. Pinharanda Gomes, no semanário de maior circulação nacional. Manuel Mendes da Conceição Santos (futuro arcebispo de Évora) era natural de Torres Novas e, residindo na Guarda, foi responsável durante muito tempo pelo jornal. Dos arredores da Guarda eram naturais Alberto Dinis da Fonseca e seu primo Álvaro Dinis da Fonseca. O primeiro foi um dos fundadores do C. A. D. C., tendo sido secretário da associação estudantil. Ambos se empenharam na organização das juventudes católicas e ambos estabeleceram residência em Torres Novas, de onde era natural Carlos Mendes que, durante a sua passagem por Coimbra esteve muito ligado ao C.A.D.C., do qual foi presidente. Cf. J. Pinharanda Gomes, “Catolicismo Social e Democracia Cristã – Álvaro Dinis da Fonseca (1888-1918)”, in *Boletim*, nº 15, Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, Lisboa, 1988. Apesar da importância do jornal nos meios católicos, as ligações referidas ajudam-nos a entender a divulgação, com tantos correspondentes, de *A Guarda*, em Torres Novas.

Celorico da Beira, foi julgado no tribunal da comarca por ter celebrado o *Mês de Maria* depois do pôr do sol, contrariando a *Lei da Separação* que, nos artigos 43.º e 44.º (como já foi mencionado), determinava que os actos de culto só poderiam realizar-se entre o nascer e o pôr do sol. Tendo sido condenado, recorreu para o tribunal de Relação do Porto, onde foi absolvido¹⁶⁹.

As autoridades civis não desistiam de interferir em assuntos envolvendo somente matéria religiosa, do mesmo modo que os crentes continuavam, como no passado, a endereçar aos administradores as suas queixas sobre tais questões. O pároco de Távora e Granginho, na comarca de Tabuaço, foi processado por se ter recusado a celebrar missa conventual na segunda freguesia, em alguns domingos¹⁷⁰.

Uma diversidade de acusações idênticas a esta, incidindo sobre actos que, aparentemente, diziam respeito à esfera religiosa, podia conduzir a um processo judicial ou, até, à prisão de um ministro da religião católica. Mas nem sempre o caso se apresentava com tanta transparência. A prisão do coadjutor da Marinha Grande revestiu-se de maior complexidade. Foi detido, sob acusação de ter colocado uma bomba de dinamite junto à sua residência, na intenção de acusar alguns republicanos da vila¹⁷¹.

As intimações para interrogatórios dirigidas a padres suspeitos, as prisões, os vexames, tinham os seus perigos, por serem susceptíveis de provocar descontentamento nas populações, que se podiam traduzir em levantamentos. Para evitar esses riscos, tornava-se necessário denegrir os membros do clero junto das populações. Escândalos envolvendo clérigos eram publicitados com especial prazer. O caso de Aldeia do Bispo foi aproveitado pela imprensa que via no padre o grande inimigo a abater. Nos finais de Agosto de 1912, o pároco dessa freguesia do distrito da Guarda, de temperamento irritadiço, envolveu-se numa desordem, pelo que o regedor lhe deu voz de prisão. O padre, armado com uma pistola, matou o agente da autoridade. Veio a ser assassinado por alguns homens da aldeia. Um escândalo destes ocorreu na pior conjuntura para o clero local, que atravessava uma fase má, de suspeita e perseguição. Assim, os eclesiásticos da região procuraram distanciar-se da cerimónia do funeral. Por uma verdadeira ironia, compareceu somente um sacerdote, pensionista, que oficiou antes do funeral¹⁷².

Mesmo os padres liberais podiam não ser considerados suficientemente favoráveis às instituições. Com as cisões dentro do partido republicano, um membro

¹⁶⁹ *Ibidem*, nº 372, 1/12/1912, p. 2, col. 3. Com esses obstáculos, parece clara a intenção de impedir que muitas pessoas, sobretudo entre os camponeses, assistissem aos actos de culto.

¹⁷⁰ Mas o Tribunal da Relação do Porto, por acórdão de 2/12/1911, entendeu que a religião católica deixara de ser religião do Estado, pelo que não tinha que envolver-se nesse assunto. Cf. *Revista dos Tribunais*, Ano XXX, nº 709, 15/12/1911, p. 207. Porém, casos idênticos irão repetir-se, sobretudo a propósito da recusa dos párocos a conceder os benefícios da Igreja àqueles que não casavam catolicamente.

¹⁷¹ *O Radical*, Ano I, nº 23, 6/07/1911, p. 3, col. 3.

¹⁷² *O Século*, Ano XXXII, nº 11033, 28/08/1912, p. 2, col. 4.

do clero, ainda que liberal, mas não seguindo a facção dominante, estava sujeito a passar por transe difíceis. O pároco de Ribalonga, no concelho de Carrazeda de Ancieães, que tinha aceite a pensão – o que era geralmente sentido como um gesto de simpatia para com o novo regime –, teve problemas com a comissão paroquial que pretendia retirar-lhe a residência¹⁷³. A autoridade paroquial não se poupou a esforços para conseguir os seus fins. As investigações acerca do presbítero ultrapassaram os limites do concelho onde exercia funções. Através de um ofício enviado pelo administrador de Freixo de Espada à Cinta ao governador civil, é possível saber que, em Outubro de 1911, foram feitas “buscas” no sentido de encontrar algo que o compromettesse. As “buscas” não resultaram e o administrador informou que o padre era tido como muito liberal, tendo sido o único, entre os párocos de Carrazeda de Ancieães, a requerer a pensão¹⁷⁴. O prior de Alpedriz, no concelho de Alcobaça, “espírito conciliador e liberal” – conforme se escrevia no semanário republicano *O Radical* –, o primeiro do distrito, segundo a mesma fonte, a ir cumprimentar as autoridades republicanas e a arvorar na sua residência a nova bandeira¹⁷⁵, logo no primeiro ano do novo regime sofreu sérios dissabores com origem nas perseguições movidas pelas autoridades. A residência paroquial foi apedrejada e ele viu-se forçado a abandonar a freguesia. Quando lá voltou, foi preso pelo regedor, que o esbofeteou, rasgando-lhe o casaco. Conduzido para Alcobaça, o administrador maltratou-o por palavras e meteu-o na sentina da cadeia, onde permaneceu fechado durante dez horas¹⁷⁶. Um jornal da região, referindo-se ao seu julgamento, apresentou uma lista de crimes que lhe eram imputados: propaganda contra as instituições, abuso do confessionário, aliciamento de mulheres para os extintos conventos, embriaguez¹⁷⁷.

Relativamente a uma das acusações dirigidas ao pároco de Alpedriz – o abuso do confessionário – há que ter em conta que a confissão auricular despertava profunda aversão entre os homens da vanguarda republicana que viam aí um dos suportes do domínio da Igreja sobre as famílias e sobre toda a sociedade. Em 1912, alguns elementos do *Centro Democrático Taboense*, através de *O Mundo* e de *A Tribuna*, de Coimbra, divulgaram que os padres do concelho – de Tábua – abusavam do confessionário para prepararem uma chacina de republicanos. Os clérigos estariam organizados em associação de facínoras, fabricando bombas explosivas. O administrador concelhio mostrou-se activo na averiguação do que poderia estar por trás destas notícias, chamando a depor as pessoas mais gradadas de cada freguesia. Mas os sócios da outra associação republicana – *Centro Republicano*

¹⁷³ Arquivo Distrital de Bragança, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

¹⁷⁴ *Ibidem*, cx. 0054.

¹⁷⁵ *O Radical* (Leiria), Ano III, nº 126, 31/07/1913, p. 2, col. 3.

¹⁷⁶ *Correio da Beira*, nº 47, 9/09/1911, p. 4, col. 2.

¹⁷⁷ *Notícias de Alcobaça*, Ano XI, nº 576, 30/04/1911, p. 2, col. 3.

Taboense – rejeitaram com indignação tais acusações e garantiram que os padres do concelho eram incapazes de tal infâmia¹⁷⁸.

As perseguições aos clérigos revestiram, por vezes, aspectos caricatos. Em Fevereiro de 1912 foi tentada a prisão do abade de S. Paio de Seramil, no concelho de Amares, acusado de se ter apoderado de grande quantidade de azeitona do passal sem dar contas à Comissão de Administração dos Bens do Estado. O abade desapareceu, para não ser preso¹⁷⁹.

Na base da detenção de um padre estariam, com frequência, discórdias locais. Na freguesia de Meirinhos, no concelho de Mogadouro, o pároco foi alvo de investigação, que teve origem em acusações feitas por elementos da comissão administrativa. O administrador chegou à conclusão que não havia qualquer acto que traduzisse ofensa ao regime. Existia, sim, má vontade recíproca, de carácter pessoal, entre o pároco e alguns vogais da comissão, aumentada por “ditos de soalheiro”¹⁸⁰.

Autoridades demasiado zelosas ou dotadas de especial espírito de militância procuravam com afincos qualquer pretexto que permitisse castigar um padre considerado reaccionário. Em Julho de 1912 o administrador de Góis, no distrito de Coimbra, tinha diversos padres sob vigilância. Um deles, pároco de Colmeal, era acusado de não ter requerido a pensão e acatar as ordens da hierarquia eclesiástica no respeitante às cultuais. Não constava que o padre hostilizasse o regime. No entanto, o administrador tinha-o na conta de “bastante beato”. Na posse destes dados, perguntou ao governador civil se, com base em tais razões, deveria retirar a residência ao sacerdote. Quanto ao pároco de Várzea, em outra comunicação dirigida ao seu superior considerava-o reaccionário e difamador da República. Mas a propaganda era feita de tal maneira, que não lhe fora possível, até então, arranjar uma prova testemunhal para o poder entregar ao poder judicial. Alertando para a possibilidade de ocorrência de discórdias entre os elementos avançados e os reaccionários – que passavam as tardes na igreja rezando as ladainhas do Apostolado da Oração, “seita perfilhada pela Companhia de Jesus” – propunha, mesmo tendo confessado não ter provas, que ao dito padre fosse ordenada a saída do concelho¹⁸¹.

Se o medo da prisão convenceu um grande número de padres a fugir, sobretudo para Espanha, alguns, com notável coragem ou confiança nas instituições, negaram-se a partir. O padre Júlio Matias, de Vilar Maior e Badamalos, no distrito

¹⁷⁸ *O Taboense* (Tábua), Ano I, nº 16, 20/04/1912, p. 1, col. 3 e nº 17, 27/04/1912, pp. 1-2.

¹⁷⁹ *Republica*, Ano II, nº 392, 18/02/1912, p. 5, col. 2.

¹⁸⁰ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0055. Nem sempre existia essa má vontade da parte das estruturas administrativas locais. Em finais de Outubro de 1911, tendo constado na freguesia de Meixedo que o abade se encontrava preso em Bragança, reuniu a comissão paroquial que deliberou representar ao governador civil e ao administrador, em defesa do padre. Foi atestado que nunca desrespeitara as leis do novo regime, antes pelo contrário, afiançava que só com a República se conseguiria a regeneração da pátria. Esta sua atitude trouxera-lhe o ódio de muitos colegas. *Ibidem*, cx. 0053.

¹⁸¹ Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença, Fiscaliz...*, cit.

da Guarda, avisado de que o regedor havia ido a sua casa para o prender, em vez de seguir os conselhos dos que lhe apontavam a fuga como única solução, dirigiu-se ao governador civil pedindo que se fizesse um rigoroso inquérito. Confessando ser contra a *Lei da Separação*, declarou que, apesar disso, ele e outros colegas procuravam pacificar povos que não viam com bons olhos certas medidas tomadas pelo novo regime – de que era exemplo a lei do registo civil –, que lhes traziam despesas. Afirmou mesmo que, como não tencionava fugir, se desejasse prendê-lo bastava que lhe indicassem a hora e o lugar onde devia comparecer¹⁸².

Numa conjuntura de desconfiança relativamente aos padres não pensionistas, o facto de se ter relações de amizade com um deles podia revelar-se perigoso. Em Junho de 1911 foram detidos quatro amigos do pároco de Póvoa de Varzim. Um deles fora um dos mais apaixonados oradores da propaganda republicana, o que não o salvou de ser preso e mantido incomunicável, pela única razão – segundo um jornal local – de ser amigo do prior¹⁸³. Alguns meses depois, três empregados comerciais de Lisboa passaram momentos difíceis, quando foram visitar um eclesiástico que residia próximo de Bucelas. A casa foi cercada por civis, que eram comandados pelo regedor. Os activistas estavam convencidos que os visitantes eram conspiradores¹⁸⁴.

Na fúria contra os clérigos, nem os estrangeiros escapavam, o que colocava sérios problemas às estruturas governamentais. Em Julho de 1914, um padre francês, que desembarcara num vapor vindo do Brasil, na intenção de seguir para Vigo, foi apupado pela multidão. Os empregados da agência a que pertencia o barco concederam-lhe refúgio no escritório. A multidão não desarmava, mostrando-se disposta a assaltar o escritório. Foi içada a bandeira inglesa, sendo solicitado auxílio, através do telefone, à polícia de Matosinhos. Conseguiram retirar o sacerdote, disfarçado com um sobretudo e um chapéu. Assim dissimulado, foi conduzido para a estação de S. Bento, onde, apesar das precauções, sofreu forte assuada¹⁸⁵.

Num tempo em que a “rua” tinha um poder que aterrorizava os cidadãos pacatos, os jornais referiam-se frequentemente a insultos e agressões físicas a presos acusados de conspiração, quando eram conduzidos pela via pública. Fora dessa situação especial, os padres constituíam o alvo preferido da população. Em Lisboa, numa das ruas mais frequentadas, teria sido “barbaramente espancado” o padre Pinheiro Marques, prior da Igreja de Alcântara¹⁸⁶. Na cidade do Porto, um sacerdote foi insultado, sem qualquer motivo, por um sargento reformado que

¹⁸² *A Guarda*, Ano VIII, nº 315, 22/10/1911, p. 3, col. 5.

¹⁸³ *O Liberal* (Póvoa de Varzim), Ano XVI, nº 822, 11/06/1911, p. 1, col. 4.

¹⁸⁴ *A Guarda*, Ano VII, nº 317, 5/11/1911, p. 1, col. 3.

¹⁸⁵ *O Dia*, nº 706, 28/07/1914, p. 1, col. 2 e nº 707, 29/07/1914, p. 2, col. 1.

¹⁸⁶ *A Guarda*, Ano VIII, nº 362, 22/09/1912, p. 1, col. 4.

lhe “sujou o rosto”¹⁸⁷ – eufemismo que, certamente, queria dizer que foi cuspidado no rosto. Nesta cidade, nos primeiros dias de Maio de 1914, quando os ânimos andavam exaltados, por causa do Congresso da Juventude Católica, ali a decorrer, foi espancado o padre Carlos Maia, de tal modo que veio a ser conduzido ao hospital, “banhado em sangue”¹⁸⁸.

Provavelmente tais agressões foram mais frequentes nos meios rurais ou nas cidades pequenas, onde os padres tinham uma maior inserção nas populações. Em 30 de Abril de 1911, o padre Joaquim da Fonseca, pároco de Buarcos, foi assaltado por “quatro meliantes, dos vermelhaços” – utilizando expressão do próprio ofendido, em carta escrita para *O Dia* – armados de revólveres e punhais. Apesar de ter participado o caso às autoridades competentes, nada foi feito, segundo opinião do queixoso¹⁸⁹. Na Guarda, em Junho de 1912, o padre Duarte Dias, prior na paróquia de S. Vicente, que já passara por uma experiência de agressão no ano anterior, foi acometido com um ferro pelo irmão de uma das crianças quando ensinava catequese na sua igreja¹⁹⁰. Na estação de Leiria, um padre, que havia sido expulso da sua freguesia, foi apedrejado por um grupo de pessoas¹⁹¹.

É evidente que não pode ser confundido este anticlericalismo, de contornos ateístas, ao anticlericalismo existente, com muita frequência, nas comunidades rurais, e que se manifestava, por vezes de forma violenta, na contestação aos costumes ou a atitudes tomadas por alguns eclesiásticos, mas sem assumir feição irreligiosa¹⁹².

Nesta nova fase do combate anti-religioso, muitos radicais censuravam a agressividade física dirigida contra o clérigo, pois não estavam na disposição de fazer mártires¹⁹³. Preferiam agir de um modo mais organizado e mais eficiente. Em Julho de 1912, no concelho de Loures, os adversários do catolicismo pareciam dispostos a

¹⁸⁷ *Echos do Minho*, ano I, nº 16, 2/03/1911, p. 3, col. 4.

¹⁸⁸ *O Dia*, nº 634, 5/05/1914, p. 2, col. 1.

¹⁸⁹ *O Dia*, nº 209, 18/03/1912, p. 1, col. 6.

¹⁹⁰ *A Guarda*, Ano VIII, nº 347, 9/06/1912, p. 1, col. 2.

¹⁹¹ *O Radical* (Leiria), Ano II, nº 110, 3/04/1913, p. 2, col. 2.

¹⁹² Fernando Catroga e Paulo A. M. Archer de Carvalho, *Sociedade e Cultura Portuguesas II*, Lisboa, Universidade Aberta, 1996, p. 282. Durante a Monarquia, actos de violência sobre sacerdotes chegaram aos tribunais. Problemas do quotidiano estavam na base desses comportamentos, que não constituiriam necessariamente atentados à religião. As funções dos padres nem sempre os salvaguardariam das explosões de ira. Sobre este assunto, veja-se, por exemplo, Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade...*, cit., p. 122 e João Lourenço Roque, “Subsídios para o estudo da criminalidade na região de Coimbra no século XIX – Alguns exemplos de «crimes contra a religião» (e outros delitos) no período de 1850-1870”, in *Revista de História das Ideias*, nº 9, Coimbra, IHTI, 1987, pp. 652 e ss.. Deste mesmo autor, pode ler-se igualmente “Subsídios para o Estudo da «Revolta» em Portugal no Século XIX – alguns exemplos de motins (e outras acções de grupo) na região de Coimbra (1840-1860)”, in *Revista de História das Ideias*, nº 7, 1985, pp. 257-258.

¹⁹³ Assim pensava um republicano da zona do Fundão, crítico de um pregador que, aos seus ouvintes, dizia estar preparado para ser apedrejado, pois que, em outros tempos, tinha havido perseguições e mártires “mais sublimes”. Este ouvinte, porém, declarou que o padre, se queria “fazer carreira de mártir”, tinha escolhido

acabar com os padres. O prior de Odivelas foi atacado na sua residência por cerca de oitenta homens armados, que o expulsaram da freguesia. No mesmo dia, cerca de quatrocentos a quinhentos homens, munidos de cacetes, visitaram os priores de Loures, Bucelas e Fanhões. Forçaram-nos a sair das povoações, intimando-os a não regressar ao concelho. O administrador apareceu, recomendando prudência e protegendo os sacerdotes. Mas não se opôs às directivas dos assaltantes¹⁹⁴.

O jacobinismo mais radical desconfiava de todos os membros do clero, por mais liberais que se apresentassem. Para este influente sector, ser republicano era incompatível com a condição de clérigo. O redactor de *O Livre Pensamento* negava que um padre pudesse ser liberal. Para ele não tinha razão a distinção entre padres liberais e padres reaccionários, visto que todos instruíam na mentira¹⁹⁵. Também o *Defeza*, de Sobral de Mont'Agração, negava que existissem bons sacerdotes, afirmando: “Para nós o padre é sempre um animal parasita cujo seu valor corresponde bem ao algarismo que tem marcado no alto da cabeça”¹⁹⁶. O *Amigo do Povo* ia no mesmo sentido, ao asseverar que o padre – abrangendo neste conceito os sacerdotes de todas as religiões – era “um apóstolo da mentira”, era “sempre o Mal”¹⁹⁷. E no *Alma Algarvia* escrevia-se: “está provado que aquele que prega a religião [...] é, ou tolo ou velhaco”¹⁹⁸. Tais opiniões não vinham apenas de gente sem grande cotação na política nacional. Em Março de 1913 o diário *Republica* atribuiu a Urbano Rodrigues, secretário particular de Afonso Costa, então chefe do governo, a afirmação de que “todos os padres são reaccionários e patifes”¹⁹⁹.

Mesmo tendo em conta que, nestas expressões, existiria uma forte dose de retórica, certo é que a imprensa propagandeava opiniões, apresentadas como certezas, facilmente acessíveis a todos. Na Câmara dos Deputados o tema dos eclesiásticos inimigos e maus era igualmente agitado. Em 22 de Março de 1912, o deputado Tomás da Fonseca verberou violentamente o clero, de um modo geral. A maior parte das acusações talvez não se justificasse numa sessão parlamentar de um país vivendo em regime de separação relativamente às Igrejas. Tomás da Fonseca referiu-se a uma representação enviada por habitantes de uma povoação do concelho de Anadia, que acusavam o pároco de aventuras amorosas – assunto cuja

mal o meio. Ali, limitavam-se a rir das suas inconveniências ou chamavam a atenção do administrador. Cf. *Trovão da Beira* (Fundão), Ano I, nº 6, 7/03/1912, p. 3, col. 4.

¹⁹⁴ *O Dia*, nº 310, 15/07/1912, p. 1, col. 5. Os três padres teriam sido conduzidos a Lisboa entre “caceteiros e revolucionários, a escumalha da população”. Veja-se Pe. Álvaro Proença, *Subsídios para a História do Concelho de Loures*, vol. I, Lisboa, 1940, pp. 45 e ss.

¹⁹⁵ *O Livre Pensamento*, nº programa, 1/01/1912, p. 1, col. 5.

¹⁹⁶ *Defeza*, Ano I, nº 2, 1/05/1911, p. 1, col. 5.

¹⁹⁷ *O Amigo do Povo*, Ano I, nº 4, 3/01/1914, p. 3.

¹⁹⁸ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 69, 30/06/1912, p. 2, col. 1.

¹⁹⁹ *Republica*, Ano III, nº 747, 12/02/1913, p. 1, col. 5. Urbano Rodrigues, jornalista, foi chefe de gabinete de Afonso Costa quando este exerceu funções no governo. Foi ainda deputado e, após a morte de França Borges, dirigiu o jornal *O Mundo*. Cf. A. H. de Oliveira Marques (coord.), *Parlamentares e Ministros...*, cit., p. 380.

solução, em boa verdade, estaria mais dentro das atribuições do prelado, superior do clérigo em falta. Mas a zanga do deputado tinha a ver, sobretudo, com outro tipo de acusações. Os párocos de algumas freguesias da Beira teriam mandado queimar exemplares de um livrinho da sua autoria – *Cartilha do Povo* – que havia sido distribuído aos milhares entre as populações, como meio de propaganda a favor da República e contra os membros do clero. Dramaticamente, acenando com os velhos fantasmas da Inquisição, Tomás da Fonseca assegurou: “Hoje são os nossos livros, amanhã seremos nós”²⁰⁰.

No fervor destes ataques aos clérigos, intentados por indivíduos que propagandavam o ateísmo, detecta-se toda uma carga de dogmatismo de cariz religioso²⁰¹, encapotado num pretenso cientismo, capaz de inspirar comportamentos semelhantes àqueles de que acusavam os adversários. Como diz Fernando Catroga²⁰², o laicismo foi “irmão siamês” do clericalismo. Os dois irmãos estavam envolvidos numa guerra de vida ou de morte.

6. A questão das vestes talares

Uma das acusações mais frequentemente lançadas sobre os sacerdotes processados por transgressão aos ditames do decreto de 20 de Abril tinha a ver com o uso das vestes talares fora das cerimónias religiosas. É que a ânsia de secularização do espaço público, por parte da facção irreligiosa – da qual o legislador da *Lei da Separação* foi, pode dizer-se, a voz e o rosto – chegou ao vestuário. O desejo de remeter para o domínio privado tudo o que dissesse respeito à religião não se conformava com a “ostentação” de trajes específicos que eram, só por si, uma afirmação de presença. Tal pretensão não era nova. Já em 1791 a Assembleia Legislativa Francesa proibira o uso do traje eclesiástico fora da liturgia²⁰³. Mas tal interdição caíra no esquecimento e, em 1905, quando se discutia a lei de separação em França, apesar de uma proposta de emenda nesse sentido apresentada no Parlamento, nada foi decidido. O relator Aristide Briand precisou mesmo que a comissão que preparara a lei tinha deixado de lado essa questão «pour ne pas encourir le reproche d’intolerance et encore moins celui du ridicule»²⁰⁴. No México, onde a guerra anticlerical conheceu períodos de grande violência, uma

²⁰⁰ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 83, 22/03/1912. O livro focado seria a *Cartilha Nova para o José Povinho ler à noite, ao serão*, Lisboa, Edição do Grémio “o Futuro”, 1911.

²⁰¹ Guy Créquie, referindo-se a A. Comte, Feuerbach e Nietzsche, faz notar que os ateístas são sempre religiosos, tendo por objectivo fundar uma nova religião. Veja-se Guy Créquie, *Religions et Société – quelle perspective pour l’humanité*, Lyon, Aléas Editeur, 1995.

²⁰² Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 367.

²⁰³ Manuel Delgado Ruiz, “Anticlericalismo, espacio y poder”, cit., p. 171.

²⁰⁴ Jacqueline Lalouette, *La libre pensée en France 1848-1940*, cit., p. 321.

lei de 1874 introduziu restrições ao uso de vestes eclesiásticas²⁰⁵. É de crer, porém, que, devido à instabilidade dos anos seguintes, que levaram a alguma recuperação por parte da Igreja Católica, a lei tivesse caído no esquecimento.

Em Portugal, à data da implantação da República, o uso das vestes talares, especialmente fora dos templos, não estava generalizado. Contudo, nas últimas décadas, alguns bispos, convictos de que esse traje estava mais de acordo com a dignidade das funções eclesiásticas, intentaram pôr termo ao desleixo que se verificava, enviando orientações aos eclesiásticos sobre o modo de vestir. Em 1875, o bispo de Coimbra publicou uma pastoral em que chamava a atenção para a necessidade de os sacerdotes se vestirem de acordo com o seu estado. Nos anos 80, o bispo de Beja legislou sobre o mesmo tema, procurando que o hábito talar fosse usado em público. Aceitava, contudo, que, em determinadas ocasiões – em viagem e nas freguesias rurais – se pudesse trajar à secular²⁰⁶.

Já no século XX, em 1906, o patriarca de Lisboa, D. José Sebastião Neto, entendeu dever introduzir algumas normas sobre o que pensava ser decência no vestuário. Assim, proibiu o clero da sua diocese de entrar numa igreja trajado de outra forma que não fosse com vestuário rigorosamente eclesiástico. Ajuizava que, mesmo fora do templo, convinha que vestisse desse modo. Contemporizava relativamente a circunstâncias especiais, como por exemplo, em jornada. Mas, mesmo nesta situação, o vestuário devia ser preto, com o casaco a cobrir os joelhos²⁰⁷.

Não obstante as prescrições, muitos clérigos não usavam vestes próprias do seu estado. Neste ponto, como em outros da disciplina eclesiástica, uns seriam muito cumpridores e outros muito relaxados. Para os anticlericais, constituiria até um sinal que distinguiria um padre liberal de um padre reaccionário, o qual, no vocabulário do tempo, era apodado de jesuíta.

Nas aldeias, com ruas frequentemente não calcetadas, tornava-se difícil usar vestes talares, pelo que o artigo 176.º da *Lei da Separação*, que proibia aos ministros de qualquer religião, seminaristas “e, em geral, a todos os indivíduos que directa ou indirectamente intervenham ou se destinem a intervir no culto, o uso, fora dos templos e das cerimónias cultuais, de hábitos ou vestes talares”, não tornaria consideravelmente os costumes de um grande número de padres. É o que se conclui de uma carta dirigida ao governador civil por um sacerdote do distrito de Bragança. Afirmava ele que, nas aldeias, o uso de vestes talares era quase impossível, devido à falta de limpeza das ruas, quase sempre cheias de lodo e outras imundícies. Por isso, só nas festas do fim do verão ou, quando iam para a igreja,

²⁰⁵ Gregorio L. de la Fuente Monge, *ob. cit.*, p. 48.

²⁰⁶ Jacinto Salvador Guerreiro, “A diocese de Beja no final do século XIX: a intervenção de D. António Xavier de Sousa Monteiro”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, CEHR, 1996/1997, p. 99. Em 1856 os clérigos de Braga tinham recebido instruções sobre esta matéria. Cf. *Echos do Minho*, Ano I, nº 4, 19/01/1911, p. 2, col. 3.

²⁰⁷ *A Lanterna*, nº 29 (2ª série), 1909, p. 132.

é que alguns padres trajavam de acordo com o regulamentado. O único distintivo usado pelos párocos das aldeias era o cabeção. Este padre, desejoso de cumprir a lei, queria saber se, nos hábitos talares, estava incluído o cabeção. Em sua opinião, não estava incluído²⁰⁸. Por assim pensar, entenderia que podia continuar a usar o cabeção sem cometer qualquer ilegalidade.

Conquanto muitos clérigos não usassem traje diferente dos cidadãos normais, a proibição introduzida na lei era considerada ofensiva, por se entender que atacava a liberdade individual. O sentimento de revolta foi aumentando à medida que se ia tendo conhecimento que, em Lisboa, membros de ordens religiosas estrangeiras continuavam a usar os seus hábitos, por especial deferência da parte das autoridades portuguesas, interessadas em evitar atritos com os governos sob cuja protecção se encontravam esses congreganistas. Sensibilizado para este problema, poucos dias antes de entrar em vigor o decreto de 20 de Abril, Eduardo de Abreu levantou a questão do *Seminário dos Inglesinhos*, cujos alunos continuavam a usar vestes talares. Quis saber se a lei se aplicava também a eles²⁰⁹. A controvérsia não se confinava a este caso. Desde há séculos, padres e freiras, ligados a igrejas privadas sustentadas por outros países – França, Inglaterra e Itália – viviam em Portugal, dando assistência religiosa aos compatriotas aqui residentes. A imprensa católica referia-se com alguma insistência às freiras irlandesas do Bom Socorro, que continuavam a usar o hábito.

Bernardino Machado, que substituíra Afonso Costa – ausente devido a doença prolongada – à frente do Ministério da Justiça, sentiu algum desconforto ante a interpelação. Com a sua costumada cordialidade procurou dissimular o que havia de vexatório na lei e declarou que a proibição de vestes talares era uma “disposição protectora”, destinada a evitar que, em represália ao clericalismo, alguém fosse injuriado na rua²¹⁰. Mas, provavelmente, o ministro não acreditava no argumento utilizado. É curiosa a troca de telegramas ocorrida por esses dias, entre Bernardino Machado e a legação de Portugal em Londres. O governante pediu, com carácter de urgência, no dia imediato à interpelação de Eduardo de Abreu, para ser informado se, em Inglaterra, era permitido o uso de hábitos talares na rua. A resposta foi pronta: sim, encontravam-se padres, frades e freiras, com suas vestes. Quanto a existir alguma lei a autorizar, o representante de Portugal em Londres procurou informar-se no Foreign Office. Aqui disseram-lhe que não se conhecia lei alguma que proibisse o uso de tais vestes²¹¹.

²⁰⁸ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

²⁰⁹ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 6, 26/06/1911.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ Arquivo Histórico-Diplomático, Secretaria Geral da Direcção Geral dos Negócios Políticos, *Relações diplomáticas com a Santa Sé*, M 329, A 11.

A 29 de Junho, com essas informações, Bernardino Machado assegurou, perante os deputados, que a lei mantinha o *statu quo ante* para as igrejas católicas que se encontravam em Portugal sob a superintendência das legações²¹². Pouco depois, enviou “instruções” aos administradores concelhios, insistindo que a disposição tão contestada servia para salvaguardar e proteger os ministros da religião. Lembrava que, em todas as funções de culto externo, quando fossem autorizadas, o uso seria, *ipso facto*, permitido. Contudo, uma outra parte do texto é bem menos cordial, deixando entrever as reservas do ministro contra os sacerdotes católicos:

“Esperemos que dentro em pouco, emancipados os ministros católicos das influências ultramontanas, que os têm tiranizado, e dando eles ao país as provas patrióticas do amor às liberdades públicas e às instituições republicanas, como cumpre a todos os bons portugueses, deixem os hábitos talares de ser considerados como uniformes de guerra, e possam novamente ser permitidos por lei, sem inconvenientes de ordem pública e de segurança individual”²¹³.

As explicações fornecidas não convenciam muitos católicos. Pensavam ser humilhante que fosse proibido a um português aquilo que era autorizado a um inglês ou a um francês. Por estas ou outras razões, alguns eclesiásticos teimavam em continuar a vestir os trajes próprios do seu estado. Pouco depois da agressão sofrida na Guarda pelo padre Henrique Duarte Dias, pároco da freguesia de S. Vicente, que ficou com os hábitos talares rasgados, o governador civil desse distrito oficiou ao bispo para que tomasse providências no sentido de evitar que os padres da diocese continuassem a usá-los. A resposta de D. Manuel Vieira de Matos foi altiva. Não aceitava dar aos seus subordinados uma ordem que reputava atentatória da mais elementar liberdade. Entendia que todo o cidadão era livre para trajar como entendesse, contanto que não ofendesse a moral²¹⁴.

Na maior parte do país, no viver quotidiano, fora dos actos de culto, a proibição foi acatada, embora os padres, em grande número, continuassem a usar cabeçaço, porque entendiam que esta peça não fazia parte dos hábitos talares. Contudo, algumas autoridades civis não concordavam com este princípio. Assim,

²¹² Para justificar a posição tomada, Bernardino Machado acrescentou ainda que essas igrejas viviam em Portugal sem se envolverem em lutas políticas, ao contrário das “congregações jesuíticas” que estavam fora da lei. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 10, 29/06/1911.

²¹³ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 145.

A alegação de que a proibição de vestes talares se destinava a proteger os membros do clero era aceite por pessoas que mostravam bastante isenção, não parecendo hostis ao clero. É o que se passa com Alberto Martins de Carvalho, *A Lei da Separação das Igrejas do Estado e outros diplomas legais*, Coimbra, Tip. Popular, 1917, p. 101.

²¹⁴ *Correio da Beira* (Viseu), Ano I, nº 45, 2/09/1911, p. 1, col. 3.

o administrador de Santa Comba Dão revelou disposição de não consentir que os padres usassem tal distintivo²¹⁵.

Não era só a questão do cabeção que levantava dúvidas. O conceito de vestes talares variava de administrador para administrador. Em Guimarães foi detido um padre quando saía da igreja de S. Sebastião, onde acabara de pregar. Envergava um casaco que deixava a descoberto um pouco da parte inferior da batina²¹⁶. As peças de vestuário dos ministros da religião eram examinadas e medidas até ao centímetro. O padre de Vildemoinhos, no concelho de Viseu, queixando-se das restrições que alguém pretendia pôr à sua acção religiosa, afirmou que até se criticava o seu casaco um tanto comprido – naturalmente por se assemelhar a uma batina²¹⁷. Em Agosto de 1913 o administrador de Braga mostrava-se particularmente esquisito com o vestuário dos sacerdotes, tendo enviado aos regedores do seu concelho recomendações para que usassem do maior rigor na fiscalização do cumprimento do artigo 176.º do decreto de 20 de Abril de 1911. Lembrava que a doutrina desse artigo era extensiva a uns casacões que apenas se distinguíam das batinas vulgares por serem abertos e terem botões. Em sua opinião, tais casacos deviam incluir-se dentro dos hábitos talares²¹⁸. Também em Angra do Heroísmo os radicais se mostravam incomodados com os “jaquetões pesados e graves, monótonos e ridículos” usados pelos eclesiásticos²¹⁹.

Curiosamente, o periódico *O Livre Pensamento*, geralmente tão radical em tudo o que dissesse respeito às determinações da *Lei da Separação*, revelava-se muito conciliador nesta matéria, talvez para fugir à acusação, sempre presente, de que os padres portugueses – a quem se proibia um vestuário autorizado aos estrangeiros – eram discriminados na sua própria terra. O redactor do periódico da *Associação do Registo Civil* considerava hábitos talares somente a estola, a casula, a capa de asperges, a alva, o cordel, que se destinavam às cerimónias do culto. A sotaina, o chapéu ou barrete, o cabeção, eram trajes eclesiásticos²²⁰.

²¹⁵ *Ibidem*, Ano I, nº 32, 19/07/1911, p. 1, col. 4.

²¹⁶ O padre foi libertado pouco depois, sendo alvo de uma manifestação popular de simpatia. *Echos do Minho*, Ano II, nº 152, 27/06/1912, p. 1, col. 3.

²¹⁷ *Correio da Beira*, Ano I, nº 94, 22/02/1912, p. 1, col. 3.

²¹⁸ *O Dia*, nº 570, 27/08/1913, p. 1, col. 4.

²¹⁹ *A Luta* (Angra do Heroísmo), Ano I, nº 4, 25/08/1912, p. 1, col. 3. Toda esta confusão acerca de trajes mostra que não era descabida a crítica irónica de Jaime Magalhães Lima à legislação que obrigava os clérigos a vestir à secular. O autor lembrava que em França, Bélgica, Alemanha..., se encontravam nas ruas sacerdotes com as suas vestes e ninguém se importava. Perguntava até onde podia descer um varino de modo a não ser talar. E as calças, seriam talares, ultratalares? Chamou a atenção dos alfaiates, chapeleiros, sapateiros... para que não houvesse abusos. Cf. *Educação Nacional*, Ano XVI, nº 60, 28/06/1911, p. 1, col. 1-2.

²²⁰ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 21, 30/06/1912, p. 2, nota de rodapé. Em 1914 a Associação representou ao Parlamento, dando sugestões sobre a revisão da *Lei da Separação* que ia ser debatida. Sobre o art. 176.º, distinguia hábitos talares de simples trajes eclesiásticos “que razão alguma aconselha a interdizer”. Veja-se *A Montanha*, Ano III, nº 931, 5/03/1914, p. 1, col. 6-7.

Mas as autoridades insistiam no cumprimento do que lhes parecia que estava legislado. Aliás, mesmo sem distinguir vestes talares de vestes eclesiásticas, a lei, neste como em outros artigos, estava sujeita a interpretações variadas. A confusão nascia logo do entendimento que se podia ter de cerimónia cultural. O padre José António Marques da Cruz, pároco da freguesia de Penacova, em Agosto de 1911 foi levado a tribunal e condenado por ter infringido o art. 176º. O acusado, citando a circular de Bernardino Machado, alegou que, ao ir de sua casa para a igreja com fim exclusivo de praticar actos religiosos, podia usar vestes talares. Confiando na razão que lhe assistia, apelou para o Tribunal de Relação do Porto, que confirmou a sentença²²¹. Também o padre José Francisco Corujos, de Vagos, em Novembro de 1911 foi, em vestes talares, para um funeral. No seu entender, ao dirigir-se para casa do falecido já estava a exercer funções religiosas. Mas o acusador e o Tribunal de Relação foram de opinião que o serviço cultural só se iniciava junto do cadáver²²².

Os próprios bispos não estavam livres de sofrer o rigor da lei, se insistissem no uso das vestes proibidas. Em Julho de 1911, o bispo de Portalegre, ao chegar a Viseu, onde tencionava assistir aos actos fúnebres em honra do bispo desta cidade – falecido recentemente – foi preso na estação ferroviária por se apresentar com hábitos talares. Aliás, a viagem fora um tanto atribulada, tendo havido protestos, por parte dos populares, nas estações onde teve de mudar de comboio. O incidente de maior gravidade ocorreu no Entroncamento. Uma mulher provocou o alvoroço com o grito: “Olhem um jesuíta!”. Vários populares acercaram-se, dispostos a arrancar-lhe os hábitos e o chapéu. Em Viseu, o bispo foi conduzido a um hotel, onde ficou detido às ordens do governador civil, que se apressou a consultar o ministro da Justiça. O governante deu ordens para que, depois de repreendido, o bispo fosse solto, sob compromisso de não reincidir²²³. Mas, decididamente, o bispo estava apegado ao traje proibido e, assim, os problemas continuariam, visto que a autoridade civil andava vigilante. Em Agosto do mesmo ano, já na sua cidade, saiu do seminário com as vestes talares, dirigindo-se para a Sé, em carro fechado. Avisada, a autoridade postou-se à porta do templo, para o apanhar em flagrante, à saída. Prevenido, o bispo conseguiu escapar, retirando-se para o Paço – onde já não residia –, que comunicava com a Igreja²²⁴.

Não era somente o vestuário que distinguia os homens da igreja dos restantes cidadãos. Num tempo em que a moda masculina determinava o uso do bigode, ou mesmo da barba, os eclesiásticos apresentavam-se com o rosto desprovido

²²¹ *Revista dos Tribunais*, Ano XXX, nº 714, 29/02/12, pp. 286-287.

²²² *Ibidem*, nº 718, 30/04/1912, p. 350.

²²³ *Echos do Minho*, Ano I, nº 52, 9/07/1911, p. 3, col. 2. Segundo *A Voz da Verdade*, na estação do Entroncamento dezoito matulões dirigiram-se à carruagem onde se encontrava o bispo, arrastaram-no para fora, cuspiram-lhe no rosto e esbofetearam-no. Cf. *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 29, 20/07/1911, p. 347.

²²⁴ *Echos do Minho*, Ano I, nº 62, 13/08/1911, p. 3, col. 1.

desse adorno. Não passaria de uma disposição sem grande significado, pois os missionários usavam barba. O bispo do Porto, D. António Barroso, como ex-missionário, não alterara o seu visual. Não espanta que muitos padres, após a proclamação da República, se tenham apressado a deixar crescer o bigode ou a barba. Ser reconhecido como padre, nesse tempo, podia originar grandes contrariedades. É compreensível que, em tal conjuntura, os clérigos desejassem passar despercebidos. Em Março de 1911, os jornais noticiaram que, por iniciativa de monsenhor Elviro dos Santos, pároco da freguesia de Santa Engrácia, em Lisboa, os padres se movimentavam no sentido de enviarem a Roma uma representação solicitando permissão para o uso facultativo da barba e da coroa²²⁵. O movimento reivindicativo chegou às zonas mais afastadas²²⁶. Mas a hierarquia eclesiástica não concordava com tal pretensão. Em Agosto de 1911 o patriarca de Lisboa, em carta dirigida ao secretário da nunciatura, Monsenhor Masella, mostrou-se intransigente relativamente ao pedido do pároco de Carnide para que lhe fosse concedida a faculdade de usar barba crescida. Entendia que, num país tão esquecido das disposições estabelecidas sobre disciplina, com a barba seria completa a confusão. Para D. António Mendes Belo, usar barba seria dar a perceber que se tinha vergonha “de fazer parte da sagrada milícia de Jesus Cristo”²²⁷.

7. Os padres e as conspirações monárquicas

Como se pôde verificar através dos exemplos apresentados, numerosos padres foram detidos por razões que nada tinham a ver com tentativas de restauração monárquica. Na sua origem estariam problemas de natureza doutrinária ou atitudes de crítica a disposições tomadas pelas novas autoridades. Em alguns casos, tais prisões deviam-se, essencialmente, à hostilidade dos novos detentores do poder local. Contudo, um republicano da facção dirigida por Afonso Costa, Eurico de Seabra, legitimou as detenções dos padres invocando actos de conspiração contra o regime²²⁸.

O clero não foi o único grupo sócio-profissional sobre o qual foi lançada essa acusação. Também sobre os operários grevistas recaiu a imputação de envolvimento com os conspiradores monárquicos²²⁹. Os homens do poder sabiam que a

²²⁵ *O Elmano* (Setúbal), Ano XIX, nº 1541, 18/03/1911, p. 2, col. 3.

²²⁶ Alguns padres dos concelhos de Tábua e Arganil apoiaram esse pedido. Segundo *A Comarca de Arganil*, Ano XI, nº 527, 4/05/1911, p. 2, col. 1.

²²⁷ Arquivo Histórico do Patriarcado, *Registo de Correspondência com a Santa Sé (particular)*, fls. 12 v. Díaz Mozaz considera que “las mismas personas del clero gustan de visibilizar-se: hábitos, colores, modales, símbolos llamativos para significar la pertencia al grupo clerical, a los grupos dentro de él y a la jerarquia dentro del grupo”. Cf. José Maria Díaz Mozaz, *ob. cit.*, p. 40.

²²⁸ Eurico de Seabra, *ob. cit.*, p. 1158.

²²⁹ Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento, 1974, p. 93.

opinião pública, nacional e internacional, não aceitaria que alguém fosse preso por defender a sua religião ou por pretender aumentos de salário. Era preciso encontrar uma razão que legitimasse as perseguições. Como acontecera em conjunturas semelhantes – a revolução francesa é exemplar –, o ataque à República, identificado com a traição à Pátria, num tempo em que os inimigos do regime ameaçavam as fronteiras, justificava todas as violências.

A imprensa governamental, ao aludir às tentativas de restauração monárquica, atribuía um importante papel aos membros do clero que, em seu entender, aliciavam camponeses ignorantes para que fossem juntar-se a Paiva Couceiro. Contra estas acusações levantavam-se vozes de católicos que consideravam tratar-se de uma generalização abusiva, fruto da má vontade dos jacobinos contra a Igreja católica e seus servidores. Certamente, há muitas razões nestas queixas. Atitudes que tinham mais a ver com a disciplina interna da Igreja e com os deveres inerentes ao sacerdócio, por vezes somente o emitir de uma opinião, podiam ser interpretadas como acções de hostilidade às instituições²³⁰. A partir desta imputação, chegava-se facilmente a pretensos actos conspiratórios.

Pelas vozes que se levantavam clamando contra os padres conspiradores, poderia pensar-se que só os eclesiásticos eram presos, só eles eram vistos como inimigos da República. Quando muito, haveria clérigos e camponeses manipuláveis. Numa relação nominal enviada, do governo civil de Bragança para o Ministério do Interior, em 24 de Junho de 1911, verificamos que, entre as pessoas que haviam sido presas no distrito, por suspeita de conspiração, desde a implantação da República, num total de vinte e três, havia três padres²³¹. Na lista dos que haviam sido detidos nos meses de Maio e Junho, num total de sete, havia um padre, um delegado de saúde, um alferes de infantaria, um inspector de impostos, um sapateiro, um taberneiro e um praticante de farmácia²³². No concelho de Aveiro tinham sido encarceradas vinte e duas pessoas – dois padres, um escrivão de direito, um proprietário, seis negociantes, dois advogados, dois industriais, um carpinteiro, um canteiro, um empregado público, um empregado comercial, um polícia civil, dois lavradores e mais um sem informação acerca da profissão²³³. A presença de padres em todas as listas não é de espantar. Dado que a maior parte das medidas tomadas

²³⁰ Aliás, nem só os membros do clero estavam sujeitos a que uma simples opinião fosse tomada como sinal de atitude conspiratória. J. Magalhães Lima é bem claro: “Toda a divergência é tomada por um acto de hostilidade à República; a todo o desejo e pedido em contrário do que se estabeleceu ou quer estabelecer-se se atribui significação de inimizade declarada às instituições [...]”. Cf. *Educação Nacional*, Ano LVI (2ª série), nº 179, 29/11/1911, p. 1, col. 1-2.

²³¹ ANTT, Min. Interior, M. 32.

²³² *Ibidem*, M. nº 34. A elaboração destas listas ficou a dever-se ao requerimento apresentado pelo deputado António Pádua Correia no sentido de lhe serem fornecidas informações sobre as pessoas presas até esse momento. Lembre-se que, depois das revoltas, acompanhadas por uma incursão monárquica, em finais de Setembro e inícios de Outubro, o número de presos conhecerá um aumento considerável.

²³³ *Ibidem*, M. 34.

pelo Governo Provisório afectava sobretudo os membros do clero, compreende-se que as reacções – ou as transgressões – tivessem um peso considerável nesta classe.

Mesmo tendo em consideração que, entre os eclesiásticos detidos, bem como entre os restantes acusados de combate às instituições republicanas, havia muitos inocentes, não se pode asseverar que não tenha havido conspiradores entre os membros do clero. Certamente existiram, tendo o seu número crescido à medida que a pressão das autoridades, a propósito do cumprimento das determinações da *Lei da Separação*, se foi sentindo com maior intensidade. Em Julho de 1912, o semanário *A Guarda*, referindo-se ao ambiente de guerra ao padre, concordava que alguns destes haviam entrado em conspirações, tendo acompanhado levantamentos populares. O articulista compreendia que as iras republicanas se voltassem contra eles. Mas parecia muito injusto que pagassem, por esses, todos os outros. Também conspiravam médicos, funcionários, militares. Por esse critério, seriam perseguidos todos os médicos, todos os funcionários, todos os militares²³⁴.

Concretamente, que tipo de queixas havia contra estes e outros clérigos presos como conspiradores? Muitas vezes elas são bastante vagas – conspiração, ataque às instituições... –, o que não permite tirar qualquer conclusão. Em outros casos conseguimos ir mais além. Óscar de Aguiar, pároco de Recordães, no concelho de Águeda, ouvido em processo nos finais de Abril de 1911, declarou nunca ter criado embaraços à República. Confessou ter declarado, em conversa, que, se a República assim continuasse, dentro de poucos meses, quando se realizassem eleições, arriscar-se-ia a sofrer²³⁵. O padre Salomão Vieira, professor primário no concelho de S. Pedro do Sul, cujo nome constava de uma relação nominal dos indivíduos detidos por suspeita de conspiração no distrito de Viseu, datada de 29 de Junho de 1911²³⁶, foi preso depois de ter despertado grande alarido na imprensa regional republicana. O presbítero, capturado no distrito de Viseu mas enviado para Aveiro, onde, segundo a acusação, teria cometido os “crimes”, era responsabilizado por um tumulto que ocorrera num povoado, cuja população teimava em realizar uma cerimónia nocturna – seguindo um hábito que nunca conhecera obstáculos – que

²³⁴ *A Guarda*, Ano VIII, nº 353, 21/07/1912, p. 1, col. 1-2. A situação por que passava o clero não era nova. O mito do clero como apoiante de D. Miguel, na luta que o opôs aos liberais, é hoje contestado. 13,4% dos indivíduos acusados de rebelião contra D. Miguel eram eclesiásticos, percentagem superior à dos comerciantes (13,06) e profissões liberais (11,98%), grupos vistos habitualmente como apoiantes do liberalismo. Cf. Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, *Résistances Populaires au Libéralisme au Portugal (1834-1944)*, vol. I, Université de Paris – Sorbonne, 1995, p. 114. Para esta autora o mito do clero antiliberal teve como base “avant tout sur le discours miguéliste lui-même qui utilise la défense de la religion et des immunités de l’Église comme une argument privilégié d’auto-légitimation politique”. *Ibidem*, p. 112. A opinião de Frei António de Jesus, um adversário do liberalismo vai no mesmo sentido. Para ele, o clero português “aderiu desgrazadamente quase todo [ao liberalismo], ao menos no externo, para consumir o cisma”. Veja-se Manuel Clemente, “Laicização da sociedade e afirmação do laicado em Portugal (1820-1840)”, cit., p. 129.

²³⁵ ANTT, Ministério do Interior, M 32.

²³⁶ *Ibidem*, M 33.

fora proibida pela *Lei da Separação*. O interessante é que, aquando do acontecimento, já o padre se encontrava longe, em outro distrito, circunstância que não obstou a que fosse acusado de autoria moral. Durante o processo, o tipo de perguntas dirigidas ao réu, apontado como imbuído de espírito jesuítico, é revelador das reservas mentais de quem interrogava. Evidencia igualmente que aquilo que estava em causa era de natureza religiosa. Foi-lhe perguntado se a apologia da religião se fazia, infiltrando no ânimo dos fiéis que as esposas deviam esquecer os seus maridos, que as mães esquecessem os filhos, as donas de casa desprezassem os seus deveres domésticos. Nem sequer se indagava se fazia campanha contra a República. Ajuizadamente – e cautelosamente –, o padre-professor respondeu que o Evangelho detestava o fanatismo, condenava o sectarismo e a superstição, desejava o amor de todos os homens. Declarou não ter tido qualquer interferência no que se passara. Aliás, se tivesse sido solicitada a sua opinião sobre as devoções à noite, teria aconselhado a que não se realizassem, pois que, além do desacato à lei, não concordava com devoções à noite nos povos que não têm a necessária educação cívica e religiosa²³⁷.

Os períodos em que a imprensa agitava quotidianamente o espectro da incursão monárquica eram propícios a movimentações patriótico-revolucionárias e a um incremento do terror. Se os monárquicos pretendiam tirar proveito do ambiente de descontentamento – e o período que se seguiu à publicação da *Lei da Separação* fez crescer a expectativa de um levantamento popular mais ou menos encabeçado por sacerdotes – do lado republicano o medo da incursão fazia crescer o clima de suspeita, gerador de novas perseguições. Os meses de Junho e Julho de 1911 foram de desconfiança relativamente aos padres que haviam rejeitado a pensão²³⁸. Alguns destes abandonaram as paróquias, não no intuito de fazerem “greve” – a tão falada greve dos padres a partir do dia em que a Lei entrasse em vigor – mas com o receio de serem vítimas desse clima de desconfiança. O bispo de Bragança, em 3 de Julho de 1911, respondendo ao governador civil que desejava saber se os padres tinham largado as paróquias, como constara, informou-o de que nenhum padre do seu distrito abandonara os paroquianos por desamor. Somente dois – o que paroquiava Deilão e Rio de Onor e o de Sonim e Valpaços – haviam partido, mas por terem sido ameaçados de prisão. O bispo considerava a situação satisfatória, atribuindo-a, em parte, à acção do próprio governador civil. Em Chaves, porém, alguns párocos haviam abandonado as freguesias devido à violência do

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Em Julho, Paiva Couceiro dirigia o seu manifesto aos portugueses acusando os homens que “sob o falso nome de republicanos”, se haviam proclamado “governantes da nossa gloriosa Pátria”. Cf. Raul Brandão, *Memórias* (tomo II), cit., p. 127.

administrador que, “infelizmente” – como fez notar o prelado – não pertencia ao mesmo distrito, não dependendo, por isso, da autoridade do mesmo governador²³⁹.

Num regime que claramente lhes era hostil, não espanta que as tentativas de restauração monárquica ocorridas no distrito do Porto, em finais de Setembro de 1911 – com sinos tocando a rebate em muitas localidades –, tenham tido o apoio de grande número de sacerdotes. Depois desses acontecimentos, que arrastaram camponeses e operários desiludidos com a República, numerosos padres e seculares andavam fugidos. Verificou-se um grande número de prisões²⁴⁰. Numa romaria em Eiriz foram detidos alguns sacerdotes. Os populares não reagiram, embora tivessem rompido num “choro desfeito”. Depois de a autoridade ter abandonado o local, conduzindo os prisioneiros, os sinos dobraram a finados²⁴¹. Muitos padres no concelho de Felgueiras encontravam-se ausentes, colocando problemas aos fiéis e à autoridade religiosa que, para resolver a situação, concedeu licença aos párocos de freguesias vizinhas para que se encarregassem da assistência religiosa desses crentes²⁴².

Em Aveiro, entre os trinta e sete presos cuja detenção se realizara por esses dias, encontravam-se sete padres. Mas não quer dizer que todas essas prisões estivessem relacionadas com acusações de conspiração. De um deles, cujo motivo da detenção foi possível encontrar, o padre Óscar de Aguiar, pároco de Recordães – que, como se viu atrás, já havia tido problemas com as autoridades –, sabemos que foi acusado de se ter recusado “a marchar” com a procissão, porque a filarmónica tocara *A Portuguesa*²⁴³.

Na noite de três para quatro de Outubro de 1911 a vila de Macedo de Cavaleiros foi invadida por centenas de camponeses que, obedecendo ao toque dos sinos e às vozes dos padres²⁴⁴, se precipitaram sobre o edifício da cadeia, guardado somente pelo carcereiro e por um polícia. O objectivo do motim era, segundo Adelino Mendes, redactor do *Republica*, a libertação dos presos políticos, entre os quais se encontrava um abade e seu pai. Depois de trocas de tiros, de que resultou a morte de um dos atacantes, a multidão avançou, tendo destruído a porta com machadadas. A Monarquia foi restaurada. A acreditar no articulista, dos trinta e seis padres do concelho talvez não houvesse quatro que fossem estranhos ao

²³⁹ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

²⁴⁰ Segundo Vasco Pulido Valente, de Agosto de 1911 a Julho de 1912, 2383 pessoas, pelo menos, teriam sido presas. Destas detenções, 500 ter-se-iam verificado em Outubro. Cf. Vasco Pulido Valente, *O Poder e o Povo*, cit., p. 223.

²⁴¹ Arquivo Distrital do Porto, telegrama do administrador, in *Correspondência recebida pelo Governo Civil*, M 873.

²⁴² *Ibidem*, Ofício do administrador de Felgueiras, perguntando se os padres podiam continuar a binar nessas freguesias sem pároco. M 877.

²⁴³ ANTT, Ministério do Interior, M 35.

²⁴⁴ A revista católica *A Voz da Verdade* indicou como cabeças da rebelião os párocos de Podence, Vale de Prados, Lagoa e Cortiços. Cf. *Voz da Verdade*, nº 41, 12/10/1911, p. 490, col. 1.

movimento²⁴⁵. Os sacerdotes passaram a andar a monte, mas o povo acolhia-os e auxiliava-os. O jornalista do *Republica*, que se deslocou às terras da revolta, procurando conhecer as causas dos incidentes, opinou que os padres, mercê do domínio que tinham sobre os povos, escravizados pelo medo do inferno, eram mais de temer que Paiva Couceiro. Pelas conversas que manteve, concluiu que o país estava preparado para a *Lei da Separação* e que até os padres a desejavam²⁴⁶. Quanto ao povo, não era especialmente amigo da Monarquia. A princípio teria aceite muito bem a República. Porque o povo estava por tudo, desde que lhe garantissem “o sossego, o pão e essa liberdadezinha de fazer hoje o que sempre fez”²⁴⁷. António Luís de Freitas, recentemente destituído do cargo de governador civil de Bragança, censurado por nada ter feito para evitar a fuga dos invasores para Espanha, acreditava que o povo não era muito exigente. Sofria resignadamente desde que não lhe arrancassem “abruptamente da alma povoada de ilusões” a “flor sagrada da crença”²⁴⁸. Referindo-se aos presbíteros que teriam comandado a revolta, explicou que, com a *Lei da Separação*, haviam-se sentido tratados como matéria vil a quem o Estado dava “uns patacos”, na intenção de os subornar, desonrando-os, assim, aos olhos de toda a gente digna²⁴⁹.

Nos motins que, por essa altura, ocorreram na Beira Baixa, também os membros do clero eram apontados como os grandes responsáveis. Nas aldeias de João Pires e Aranhas, no concelho de Penamacor, houve um levantamento popular contra a República – isto segundo informação fornecida pelo administrador, que atribuía a revolta a alguns padres que haviam excitado a população²⁵⁰. Muitos destes fugiram para a Espanha. Assim parece ter acontecido ao pároco de Vila Velha de Ródão que, perante a ameaça de prisão, desapareceu²⁵¹.

Os meses de Julho e Agosto de 1912, após mais uma incursão monárquica falhada, foram igualmente de perseguições para os homens da Igreja. O semanário *A Guarda* referiu-se à “guerra ao padre” como sendo um grito que se ouvia por todo o país²⁵². Nos finais de Julho, na cidade da Guarda, encontravam-se detidos os párocos de Porto da Carne, Pero Soares e Arrifana. Pouco depois foram presos os priores de Avelãs de Ambom e Maçainhas. O governador civil, ao fim de alguns dias, libertou dois deles. Ao dar liberdade ao pároco de Porto da Carne intimou-o a não voltar a paroquiar a sua freguesia sob pena de o mandar responder em

²⁴⁵ *Republica*, nº 281, 25/10/1911, p. 3, col. 1 e 2.

²⁴⁶ *Ibidem*, nº 276, 20/10/1911, p. 3, col. 4.

²⁴⁷ *Ibidem*, nº 281, 25/10/1911, p. 4, col. 1.

²⁴⁸ *Ibidem*, nº 277, 21/10/1911, p. 3, col. 2.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ ANTT, Ministério do Interior, M 35.

²⁵¹ *A Guarda*, Ano VII, nº 315, 22/10/1911, p. 3, col. 3.

²⁵² *Ibidem*, Ano VIII, nº 353, 21/07/1912, p. 1, col. 1 e 2.

tribunal marcial²⁵³. Em outras zonas a situação seria provavelmente pior. Segundo informava *A Guarda*, que garantia basear-se no que diziam outros jornais, no concelho de Torres Vedras somente três padres permaneciam em liberdade²⁵⁴. Em carta publicada no jornal *A Nação*, enviada de Carriche, contava-se que passara por ali uma charrete onde ia preso, acusado de conspirador, o pároco de Santo Estêvão das Galés, concelho de Mafra. Seguiam no mesmo carro o presidente da junta de paróquia, o secretário da Câmara Municipal de Loures e dois cidadãos da sua freguesia. Quando passavam por um grupo de pessoas, o secretário gritava: “Cá vai mais um padre; desde sábado para cá tem sido uma empreitada”²⁵⁵.

Alguns dos eclesiásticos detidos passaram talvez pouco tempo na prisão. Mas, em Setembro de 1912, o semanário republicano *A Pátria Nova*, de Castelo Branco, fez várias referências a dois padres do distrito que se encontravam presos desde Julho, apesar de nada se ter provado contra eles. Segundo os seus defensores, eram vítimas de ódios por parte dos regedores das respectivas freguesias²⁵⁶.

Contudo, o administrador de Chaves – um dos concelhos mais afectados pela invasão –, no seu relatório sobre os acontecimentos de Julho de 1912, garantiu que a atitude do clero fora de acatamento às leis e autoridades da República. Nas quarenta e cinco freguesias, só dois párocos (e um outro padre) haviam tido atitudes favoráveis aos monárquicos. A sua prisão não fora efectuada, porque tinham fugido antes disso²⁵⁷.

Em Outubro de 1913, a tentativa de restauração da Monarquia, que deu origem a diversas prisões em Lisboa, provocou considerável perturbação em Viseu, com mais de cinquenta pessoas detidas. Neste número estavam incluídos catorze padres. Grande parte deles foi libertada somente depois de promulgada a lei de amnistia, votada em 19 de Fevereiro de 1914²⁵⁸.

²⁵³ *Ibidem*, nº 355, 4/08/1912, p. 2, col. 1. Comentando a intimação, o redactor perguntava em que lei se baseava o governador que, assim, punha e dispunha.

²⁵⁴ *Ibidem*, nº 353, 21/07/1912, p. 1, col. 1-2.

²⁵⁵ *Correio da Beira*, Ano II, nº 138, 24/07/1912, p. 1, col. 2.

²⁵⁶ *A Pátria Nova* (Castelo Branco) Ano I, nº 42, 12/09/1912, p. 3, col. 1. Um dos sacerdotes, Francisco Marques Pelote, pároco de Cebolais de Cima, foi libertado em finais de Outubro, nada se provando contra ele. *Ibidem*, nº 49, 31/10/1912, p. 4, col. 5. Sobre este padre que, depois de libertado, foi nomeado para paroquiar outra freguesia do concelho de Castelo Branco, um outro semanário referiu-se às perseguições de pessoas que haviam conseguido, “por processos hoje fáceis e comuns”, mandá-lo, por duas vezes, para a prisão. Cf. *O Beirão* (Castelo Branco), Ano I, nº 5, 5/01/1913, p. 3, col. 2. Pelo nº 1 deste jornal somos informados que o outro padre referido em *A Pátria Nova* – pároco em Monforte – fora posto em liberdade, por nada se ter provado.

²⁵⁷ ANTT, Ministério do Interior, M. 40.

²⁵⁸ A situação dos presos políticos de Viseu foi sendo acompanhada pelo periódico *O Comércio de Viseu*. Em diversos números, de uma forma desapaixonada, referiu-se a detidos que, depois de encarcerados, foram libertados e novamente presos sem provas que os incriminassem.

À data da amnistia – que deixou de fora um reduzido número de monárquicos com mais responsabilidades no movimento – entre os quais Paiva Couceiro e o muito falado padre Domingos – existiam, segundo

Nos muitos *complots* que ocupavam os jornais nestes anos em que os boatos lançavam o desassossego, apareciam nomes de padres, apresentados como chefes. Os republicanos moderados garantiam a inocência de grande número dos acusados. O *Notícias do Norte*, órgão do Partido Democrático em Braga, colocou-se ao lado dos acusados de pertencerem ao chamado “*complot* de Esposende”, dando conta das manifestações populares em honra do reitor de Marinhãs, quando foi libertado, depois de ter passado alguns meses na prisão²⁵⁹.

Para muitos dos padres que se sentiam perseguidos, a única porta de saída foi a Espanha. Assim aconteceu ao padre João Evangelista Pereira Gomes, abade de Tadim, detido por ter declarado que leria a pastoral dos bispos se os outros padres a lessem também. Constando-lhe que iam remetê-lo para Lisboa, fugiu para Espanha²⁶⁰. Possivelmente muitos deles não teriam especial predileção por um ou outro regime, mas a violência jacobina lançou-os no apoio à causa monárquica²⁶¹. A restauração da Monarquia tornou-se, para esses homiziados, a única esperança de regressarem à Pátria e retomarem a vida de antigamente. O jornal *A Guarda*, conquanto declarasse ser contrário a atitudes conspiratórias dos homens da Igreja, de certo modo compreendia que alguns – bem poucos, segundo o articulista –,

Vasco Pulido Valente, mais de um milhar de presos políticos e muitos milhares de exilados. Cf. Vasco Pulido Valente, “Prefácio” in Maria Tereza de Souza Botelho e Mello, *Memórias da Condessa de Mangualde – Incursões Monárquicas 1910-1920*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002, pp. 22-23. Mas João Chagas (ao tempo embaixador em Paris), que não concordou com a amnistia, opinando que o Governo cedera às pressões da duquesa de Bedford e às dos “energúmenos de dentro”, referiu-se a 572 presos e 1700 emigrados. Cf. *Diário de João Chagas – 1914*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1930, p. 51.

²⁵⁹ Manuel Boaventura, *No Presídio – Memórias dum “conspirador”*, Famalicão, Typ. Minerva de G. Pinto de Sousa & Irmão, 1913, pp. 373 e ss. Manuel Boaventura, um jornalista geralmente considerado como “avançado”, partidário das Ideias Novas, esteve preso durante três meses, acusado de pertencer ao “*complot* de Esposende”. Em sua opinião, a existência do *complot* fora uma invenção de inimigos, nascida do ódio e desejo de vingança.

²⁶⁰ Segundo carta enviada de Tuy para o jornal *O Porto*, transcrita por Raul Brandão, *Memórias* (tomo II), cit., pp. 151 e ss.

²⁶¹ O célebre padre Domingos, do concelho de Cabeceiras de Basto, é apresentado frequentemente como exemplo do padre guerrilheiro, combatendo pelo regresso da Monarquia. Contudo, a sua história mostra como, nestas revoltas de padres, a interpretação oficial pecou por uma abusiva simplicidade. As lutas pelo poder em que o padre Domingos esteve envolvido após a implantação da República eram a continuação de lutas anteriores. Após o 5 de Outubro a facção que estivera no poder (ligada ao padre) foi apeada, o que levou a resistências. Mas essa facção reconquistou o poder. Por uma ironia que só pode espantar quem desconheça os jogos políticos e as aberrações de alianças contranatura, familiares seus tornaram-se os chefes do partido democrático na região, lutando contra os elementos históricos do partido republicano. Ele próprio teria estado filiado no centro democrático. É o que se conclui de uma entrevista publicada no *Republica* que, aliás, vai ao encontro do que se escreveu no semanário de Cabeceiras de Basto, *O Cabeceirense*. O entrevistado do *Republica* perguntava-se mesmo, se o administrador morto durante a incursão de Julho de 1912 teria sido atingido por engano. Cf. *Republica*, nº 577, 21/08/1912, pp. 3-5.

vítimas de prisões arbitrárias ou de ofensas à sua dignidade pessoal e profissional, tivessem emigrado para as hostes de Couceiro²⁶².

É difícil avaliar o número de clérigos que partiram para a Galiza com o objetivo de se juntarem aos monárquicos. Abílio Magro, irmão do padre João Magro que deixou a sua paróquia em S. João de Airão, pensava que haveria talvez mais de duzentos padres nessas condições²⁶³. Este sacerdote, em carta ao administrador do concelho de Guimarães, afirmava ter partido para o exílio “por não poder suportar as injustiças, perseguições e ódios da chamada república portuguesa”²⁶⁴. Mas nem todos os emigrados em Espanha seriam conspiradores ou estariam dispostos a correr riscos a favor de uma causa que se apresentava com duvidoso sucesso. O cônsul de Portugal na Galiza tomou a defesa do padre Joaquim Duarte Alexandre, preso em Leiria. Este sacerdote estivera na Galiza, mas o cônsul assegurava que nunca fizera parte das hostes couceiristas²⁶⁵.

Descontente com o que se passava em Portugal, mas não desejando envolver-se em combates, um grande número de eclesiásticos usou os portos espanhóis como ponto de partida para o Brasil. Do mesmo modo, perdidas as esperanças de uma reviravolta política em Portugal, o Brasil tornou-se o destino de numerosos conspiradores, especialmente a partir do Verão de 1912. O governo republicano desse país disponibilizou-se a dar abrigo aos monárquicos – pagando mesmo as passagens –, contribuindo, deste modo, para facilitar um acordo com a Espanha²⁶⁶.

8. A expulsão das residências paroquiais e as penas de desterro

Os responsáveis pelo poder político possuíam outras armas, para lá da prisão, com as quais podiam pressionar os clérigos recalcitrantes. A *Lei da Separação* reconhecia aos párocos e aos bispos o direito a residência, enquanto satisfizessem

²⁶² *A Guarda*, Ano VIII, nº 367, 27/10/1912, p. 1, col. 1-2.

Lembre-se que, nestes de anos de instabilidade, as revoltas não partiram apenas do sector monárquico. A 27 de Abril de 1913 deu-se uma tentativa de insurreição envolvendo diversos militares, alguns dos quais eram considerados heróis da Rotunda, aos quais se devia a vitória no 5 de Outubro. Em Dezembro de 1916 Machado Santos chefiou uma intentona antigovernamental, que não logrou qualquer êxito.

²⁶³ Abílio Magro, *A Revolução de Couceiro*, Porto, Imprensa Moderna, 1912, p. 1.

²⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 230. O Pe. João Magro abandonou a Galiza em Outubro de 1911, partindo para o Brasil. Nesse tempo, outros padres seguiram para o Brasil ou para a França. Cf. Manoel Valente, *A Contra-Revolução Monarchica*, Porto, Typ. a vapor de J. da Silva Mendonça, 1912, p. 194.

²⁶⁵ ANTT, Ministério do Interior, cópia de um ofício do cônsul de Portugal na Galiza, M 41.

²⁶⁶ Hipólito de la Torre Gómez, *Conspiração contra Portugal (1910-1912). As relações políticas entre Portugal e Espanha*, Lisboa, Livros Horizonte, 1978, p. 161.

Partindo para a Galiza e, depois, para o Brasil, numerosos padres escaparam, assim, a um julgamento que poderia terminar em severa condenação. Em finais de Setembro de 1913, em 275 presos políticos que cumpriam pena na penitenciária de Coimbra – cujas profissões eram indicadas – havia somente 10 clérigos. ANTT, Ministério da Justiça, M 523, nº 10.

determinadas condições, isto é, enquanto não incorressem “na perda dos benefícios materiais do Estado”²⁶⁷. Assim, à medida que se foi tendo conhecimento da recusa da pensão por parte da maioria dos presbíteros, em muitos lugares as autoridades administrativas, demonstrando profundo zelo republicano, exprimiam a intenção de intimar esses padres a abandonar os presbitérios. Aliás, as novas circunstâncias iam ao encontro da estratégia governamental, que abrangia a secularização do espaço público. Surgiam conflitos, por motivos que quase se poderiam considerar fúteis, entre as autoridades locais que, negando-se embora a arcar com despesas do culto, desejavam os rendimentos que, até aí, eram propriedade da Igreja ou dos seus ministros²⁶⁸.

Neste ambiente conflituoso, a 27 de Novembro de 1911, o presidente da comissão administrativa de Vila do Conde – a desempenhar, no momento, igualmente as funções de administrador – quis saber, junto do governador civil, se devia dar ordens aos párocos, que tinham rejeitado a pensão, para que abandonassem as residências paroquiais²⁶⁹. Outros foram mais longe. No Outono de 1911, em Guimarães, setenta e seis párocos eram intimados a desocupar as casas de habitação. Os párocos do concelho da Póvoa de Varzim receberam prescrições idênticas²⁷⁰.

O zelo destes administradores foi julgado excessivo nas esferas governamentais, talvez pela agitação popular que estava a provocar²⁷¹. O telegrama circular do ministro da Justiça, António Macieira, expedido para os governadores civis em 4 de Dezembro de 1911, revela alguma cautela e prudência, ao procurar moderar os ímpetus dessas autoridades. Esclarecia-se que a faculdade de retirar a residência aos párocos ou de os proibir de exercer funções cultuais pertencia ao ministro da Justiça, por intermédio da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*. A esta secretaria deveriam ser enviadas todas as informações que fossem julgadas convenientes para esse fim²⁷². Porém, alguns meses depois, o Ministério da Justiça, então presidido por Francisco Correia de Lemos, veio dar aos seus representantes

²⁶⁷ Art. 99.º da *Lei da Separação*.

²⁶⁸ Em Podendes, no concelho de Penela, surgiu uma disputa entre o presidente da junta de freguesia e o pároco, acusado de ter vendido a azeitona e as varas dos salgueiros, bem como de ter cortado a madeira de castanho do passal. Cf. Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença...*, cit.

²⁶⁹ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência recebida pelo Governo Civil*, M 871.

²⁷⁰ *Echos do Minho*, nº 95, 7/12/1911, p. 2, col. 4. O semanário *O Poveiro* revoltava-se contra essas determinações, contestando o direito do Estado a apoderar-se das residências, na medida em que, segundo afirmava, no caso da Póvoa de Varzim, elas haviam sido oferecidas pelos paroquianos. A casa onde residia o prior de Beiriz, no mesmo concelho, fora reedificada por um seu amigo, pouco tempo antes. Contudo, se o objectivo das autoridades era o de criar dificuldades aos párocos e, mesmo, afastá-los das paróquias, parece não ter sido atingido, pois que, de imediato, no concelho da Póvoa de Varzim, alguns paroquianos apressaram-se a pôr outras moradias à sua disposição. Cf. *O Poveiro*, Ano II, nº 70, 25/11/1911, p. 4, col. 2.

²⁷¹ Segundo *O Dia*, nº 124, 5/12/1911, p. 1, col. 1.

²⁷² Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 99.

distritais a capacidade que lhes fora negada pela circular de Dezembro. Em 12 de Julho de 1912, foi enviado telegrama aos governadores civis autorizando-os a outorgarem aos administradores concelhios a faculdade de fazerem despejar imediatamente dos presbitérios os párocos não pensionistas que, “pelo seu procedimento desleal para com a República ou pelo seu espírito reaccionário e rebelde” à *Lei da Separação*, fossem indignos do “excepcional benefício” que recebiam do Estado²⁷³.

Postas as coisas neste pé, qualquer padre não pensionista podia ser considerado “rebelde” à *Lei da Separação*. Não era necessário procurar outros delitos. Em conformidade com a permissão obtida, o governador civil do Porto concedeu licença a todos os administradores concelhios para fazerem despejar imediatamente das residências paroquiais os padres não pensionistas, reaccionários, desobedientes à *Lei da Separação*, “por indignos do excepcional benefício que estão recebendo do Estado”²⁷⁴.

Na sequência destas e de outras determinações, nos meses seguintes muitos sacerdotes foram forçados a abandonar as suas moradias. As autoridades locais cobiçavam esses edifícios para instalar diversos serviços, desde escolas²⁷⁵ a arquivos paroquiais e repartições dos correios. Mas nem todos os padres acolheram pacificamente a ordem. Alguns reagiram de forma violenta. O abade de Crestuma, ao ser intimado pelo administrador de Gaia a abandonar a residência paroquial e o passal, lavrou um protesto violento – e corajoso, atendendo às circunstâncias –, acusando o Estado de “vingançazinha”, com origem na “nobilíssima atitude do clero”. Afirmava que o Estado se revelava “pequenino e de uma curteza de vistas que assombra”, imaginando que o clero se arrependia da atitude de firmeza e fidelidade. Escrevia ainda que era “mil vezes preferível viver na Hottentotia ou na Papuasias, sob o chicote do negreiro ou arrastando a grilheta do forçado, do que nos braços desta mãe-pátria”. Foi preso e, para ser libertado, teve de pagar a pesada fiança de dez contos²⁷⁶.

Há que ter em conta que a ordem de expulsão dos presbitérios podia afectar seriamente, mais que os párocos, as próprias populações que, em muitos casos, se haviam sacrificado para poderem dar ao pároco um alojamento, única forma de

²⁷³ Idem, *ibidem*.

²⁷⁴ *Sul da Beira* (Mortágua), Ano I, nº 36, 1/08/1912, p. 1, col. 3.

²⁷⁵ Escola era o destino mais vulgar. Num tempo em que a escola era apresentada como o meio mais seguro de fazer caminhar a sociedade na via do progresso, as autoridades, sempre com falta de meios financeiros, viam no confisco das residências paroquiais um modo de ter uma escola, sem grandes custos. Assim pensou o presidente da Câmara de Valença do Minho. Contudo, um semanário local advertia para o descontentamento que a medida iria provocar. Economicamente, também não parecia aconselhável, pois a instalação de escolas em edifícios construídos com um fim muito diferente obrigaria a obras dispendiosas. Cf. *O Valenciano*, Ano XXXIII, nº 2924, 3/12/1911, p. 1, col. 3-4.

²⁷⁶ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 55, 18/08/1912, p. 3, col. 1 e *Echos do Minho* (Braga) Ano II, nº 167, 18/08/1912, p. 2, col. 1.

terem um padre residente. O pároco de Lorvão, no distrito de Coimbra, obrigado por ordem do poder civil a desocupar a casa paroquial, foi viver para outro lugar, distante uma légua da igreja matriz, por não encontrar na sede da freguesia uma casa de habitação. Por essa razão – a acreditar nas declarações do sacerdote –, os ânimos andavam exaltados²⁷⁷.

Quando já não existia a possibilidade de expulsão da residência paroquial, uma outra punição podia ser aplicada – de acordo com o art. 146.º do decreto de 20 de Abril de 1911 – com consequências certamente mais dolorosas: a pena de interdição de residência dentro dos limites do concelho ou do distrito de domicílio, por períodos que podiam ir de alguns meses a um ano e, mesmo, mais.

Em Agosto de 1912 os jornais noticiaram que haviam sido enviados ao Presidente da República, para ratificação, os decretos que expulsavam das suas freguesias e respectivos concelhos vinte e um párocos da diocese de Viseu. Eram acusados de conspiração contra a República. Referindo-se aos padres dos concelhos de Tondela e Santa Comba Dão, o articulista de *A Verdade* alvitrava que a pena imposta se explicava pela intenção de subtrair esses povos à influência da Igreja. Dado o conservadorismo das populações, existiam reduzidas possibilidades de, nesses lugares, o jacobinismo ganhar terreno²⁷⁸. Com efeito, pelo decreto de 10 de Agosto de 1912, foram condenados trinta e dois presbíteros, forçados a sair da área da sua residência. A maior parte pertencia ao distrito de Viseu, mas havia igualmente padres do distrito de Évora, Aveiro e Porto²⁷⁹.

Em Junho do mesmo ano, referindo-se à expulsão do prior de Porcas, povoação situada no concelho da Guarda, o articulista do semanário católico, que se publicava nesta cidade, não encontrava explicação para a pena infligida. Segundo o seu parecer, o padre, até há pouco tempo, quando muitos dos que o perseguiam agora davam *vivas* à Monarquia, era “um pouco afecto às ideias republicanas”. Quanto ao outro sacerdote do mesmo concelho, expulso na mesma ocasião, que era pároco na freguesia de Gonçalo, vinha sendo alvo de ataques por parte dos “elementos vermelhos” da terra, por ensinar doutrina e por não dizer bem do registo civil²⁸⁰.

O pároco de S. Félix da Marinha, no concelho de Gaia, que havia sido sujeito a um processo no segundo distrito criminal do Porto, onde fora absolvido, depois de receber a ordem de desterro dirigiu uma carta de protesto ao ministro da Justiça. Remeteu cópia da mesma ao jornal *O Dia*, que lhe deu publicidade. O sacerdote não implorava compaixão. Pretendia somente conhecer qual o crime que conduziria à condenação. Aventava hipóteses que nos podem fornecer pistas sobre

²⁷⁷ Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença...*, cit.

²⁷⁸ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 55, 18/08/1912, p. 1, col. 4.

²⁷⁹ *Diário do Governo*, nº 189, 13/08/1912.

²⁸⁰ *A Guarda*, Ano VIII, nº 350, 30/06/1912, p. 3, col. 1.

as razões que moviam os radicais a perseguir tantos padres. Seria por pregar a indissolubilidade do casamento? Por recomendar a necessidade da catequese, uma vez que das escolas fora banido o ensino da religião? Por afirmar que o Governo não tinha poder para suprimir dias santos?²⁸¹

As ordens de proibição de residência irão continuar. A 21 de Janeiro de 1913, num verdadeiro reacender da «guerra religiosa» – a que não será estranha, porventura, a tomada de posse, a 9 de Janeiro, do governo presidido por Afonso Costa – o *Diário do Governo* divulgou os decretos que condenavam nove padres dos concelhos de Aveiro, Arouca, Figueira da Foz, Viseu, Coruche e Angra do Heroísmo²⁸², a penas de desterro. A folha oficial foi dando notícia de outros padres castigados. A 2 de Maio, inseria treze nomes, referentes a párocos dos concelhos de Mogadouro, Ponte de Lima, Maia, Miranda do Douro, Guimarães e Porto Santo. Nesta lista, o concelho de Mogadouro estava especialmente representado, com cinco sacerdotes penalizados²⁸³. A 15 de Julho o castigo atingia seis padres de Espinho – um outro da mesma vila fora já lesado pelo decreto publicado a 11 de Março. Durante o governo de Afonso Costa foram desterrados outros padres, pertencentes aos concelhos de Castelo de Paiva, Vila Nova de Foz Coa, Pampilhosa, Sabugal, Penacova, Castelo Branco, Ferreira do Zêzere, Torres Vedras, Mação, Santarém, Porto de Mós, Alandroal, Lisboa...²⁸⁴

As penas que atingiam os presbíteros não apresentavam o mesmo grau de rigor. Podiam ir de três meses a dois anos. O círculo sobre o qual incidiam tinha um raio de acção maior ou menor. Alguns dos condenados tentavam contornar a lei, estabelecendo residência numa localidade próxima, pertencente a um concelho vizinho, o que lhes permitia continuar disponíveis para atender os paroquianos. O prior de Póvoa de Varzim, publicado o decreto que o exilava, estabeleceu-se na vizinha Vila do Conde²⁸⁵. Em Julho de 1912 alguns membros da comissão política de Argoncilhe, no concelho da Feira, queixaram-se ao governador civil do Porto de que o pároco da freguesia, intimado a abandonar o concelho, fora residir para uma freguesia próxima, situada no concelho de Gaia²⁸⁶. O padre César Simões, pároco de Serpins, no concelho da Lousã, estabeleceu-se no vizinho concelho de Góis. Ao domingo ia celebrar missa na capela de Candosa, situada a cinquenta metros do limite concelhio, contíguo à freguesia de Serpins. Num ofício dirigido ao governador civil de Coimbra, o administrador de Góis informou que os actos

²⁸¹ *O Dia*, Ano XIII (3ª série), 21/04/1912, p. 2, col. 5.

²⁸² *Diário do Governo*, nº 17, 21/01/1913.

²⁸³ *Ibidem*, nº 102, 2/05/1913.

²⁸⁴ Acompanhando os nomes publicados no *Diário do Governo*, de Janeiro a Dezembro de 1913, contamos 63 padres, número que não deverá estar muito longe do total de eclesiásticos que sofreram pena de desterro durante esse período.

²⁸⁵ *O Poveiro*, Ano II, nº 87, 4/04/1912, p. 1, col. 6.

²⁸⁶ *Republica*, Ano II, nº 556, 31/07/1912, p. 2, col. 6.

de culto eram assistidos por pessoas fanatizadas pelo padre, “gente determinada”. Como o pequeno templo se situava num local ermo, era difícil ir aí gente estranha, a querer saber o que se passava. O administrador perguntava ao seu superior se podia, legalmente, proibir tais cerimónias²⁸⁷.

Provavelmente para evitar situações semelhantes a estas, a punição passou a abranger uma maior extensão, alargando-se aos concelhos adjacentes e, mesmo, a todo o distrito. Em conformidade com as penas, infligidas sem julgamento prévio em tribunal e sem ser dada aos acusados qualquer possibilidade de defesa, um elevado número de párocos foi forçado a abandonar a sua zona de residência, partindo para muito longe. O decreto que condenou o pároco da freguesia do Monte, no concelho de Funchal, a permanecer afastado da Madeira durante um ano²⁸⁸, causou, certamente, profundos transtornos na sua vida.

No ano de 1914, com o governo de Bernardino Machado que prometeu uma política de conciliação²⁸⁹, não obstante se ter verificado uma certa acalmia nesta guerra religiosa, o espírito de pacificação estava ainda longe. Em 1915, depois do movimento revolucionário de 14 de Maio, que pôs fim ao governo antiafonsista de Pimenta de Castro, foi aplicada pena de desterro a dois párocos do concelho de Ovar, denunciados pelo uso de hábitos talares fora do exercício das funções culturais²⁹⁰. A 17 de Agosto de 1917, o jornal *O Dia* referiu-se ao abade de Gondariz, no concelho de Arcos de Valdevez, desterrado por um ano da sua freguesia, sem ter sido ouvido²⁹¹.

Num tempo de profundas clivagens entre os republicanos, as ordens de expulsão de sacerdotes nem sempre mereciam o apoio consensual dos defensores da República. Aliás, alguns destes haviam abandonado as referências desdenhosas em relação à Igreja Católica, substituindo-as por uma atitude conciliatória. Comentando a ordem de expulsão recebida pelo padre Agnelo Monteiro Dinis, pároco de Santa Catarina, no concelho de Caldas da Rainha, o articulista de *O Radical* apresentava-o como “um santo velho, respeitador das leis da República, amigo dos seus paroquianos”²⁹².

Como advertia o administrador do concelho de Góis, no distrito de Coimbra, a proibição de residência num determinado concelho não prejudicava o padre

²⁸⁷ Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença, Fiscaliz...*, cit.

²⁸⁸ *Diário do Governo*, 4/03/1913.

²⁸⁹ Durante o governo de Bernardino Machado, a 21 de Fevereiro de 1914, foi promulgado o decreto de amnistia, que contemplou a grande maioria dos presos políticos.

²⁹⁰ O assunto foi objecto de discussão na Câmara dos Deputados, por iniciativa de Castro Meireles, deputado pelo círculo de Oliveira de Azeméis nas listas do Centro Católico Português. O representante católico baseava-se numa notícia publicada recentemente pelo *Diário de Notícias*. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 13/07/1915.

²⁹¹ *O Dia*, nº 1324, 17/08/1917, p. 1, col. 4.

²⁹² *O Radical* (Leiria), Ano II, nº 87, 17/10/1912, p. 1, col. 3.

penalizado. Lugares sem pároco não faltariam nestes tempos conturbados. Assim, o prelado enviava o sacerdote expulso para outra freguesia disponível. Quanto à que ficara sem pároco, nomeava outro, da sua confiança, para ocupar o lugar vago²⁹³. Seria impossível acontecer tal estado de coisas se fosse cumprido à letra o art. 95.º da *Lei da Separação*, que obrigava o padre substituto a dirigir um requerimento ao ministro da Justiça, mostrando reunir as condições previstas no art.º 94.º²⁹⁴. Porém, a exigência de tal petição pareceu intolerável à hierarquia eclesiástica, que a sentiu como uma intromissão na vida da Igreja, intolerável num regime de separação. Os párocos colocados depois da publicação do decreto de 20 de Abril de 1911 recusavam cumprir a norma, o que deu azo a confrontos²⁹⁵. O Governo acabou por entender a inoportunidade de insistir numa imposição que, pelo não cumprimento, só redundava em desprestígio para as instituições. Uma portaria, datada de 29 de Março de 1912, deu às autoridades o encargo de procederem às averiguações necessárias, sem mais formalidades, para saberem se esses sacerdotes se encontravam nas condições legais²⁹⁶. Era um recuo na guerra contra o clero. Assim o sentiu o administrador de Góis, que a considerou “acomodatícia”²⁹⁷ para os padres e prelados, que podiam fazer transferências sem pedir autorização.

O desterro dos bispos

Conquanto o governo usasse das maiores cautelas relativamente aos prelados, não ousando chegar a certas formas de violência – o que não obstou a que o bispo da Guarda viesse a sofrer a pena de prisão –, não os poupou a outras sanções. O primeiro a sofrer uma penalidade da parte do poder político – não considerando os bispos do Porto e de Beja, afastados antes da publicação do decreto de 20 de Abril de 1911 – foi o bispo da Guarda, que se evidenciara pela actividade desenvolvida após a publicação da *Lei da Separação*, quer procurando persuadir o clero que lhe estava subordinado a rejeitar a pensão, quer esforçando-se por encontrar, junto

²⁹³ Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença, Fiscaliz...*, cit.

²⁹⁴ O art. 94.º, estabelecia que, nas cerimónias cultuais que tivessem lugar nos templos (que haviam sido nacionalizados), só poderiam participar os ministros da religião católica que fossem cidadãos portugueses, com estudos feitos em estabelecimentos de ensino nacionais e não tendo incorrido na perda dos benefícios materiais do Estado.

²⁹⁵ Em Janeiro de 1912 um grande número de habitantes de Couto de Baixo foi a Viseu reivindicar junto do Governador Civil que o seu pároco, investido depois de 20 de Abril, continuasse no exercício das suas funções, independentemente da entrega do requerimento referido no art. 95.º, pois que o bispo proibira que se fizessem tais petições. O governador, ao informar, por telegrama, o ministro da Justiça, avisou que os requerentes procuravam a solidariedade dos povos de outras freguesias. Preocupado com a manutenção da ordem pública, entendia que seria melhor ceder. Veja-se ANTT, Min. da Justiça, ainda sem cota.

²⁹⁶ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 94.

²⁹⁷ Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença...*, cit.

dos católicos, processos de auxílio aos párocos, atingidos pelas medidas governamentais. D. Manuel Vieira de Matos concentrava em si o desagrado de um grande número de republicanos que há muito tempo vinha reclamando do governo uma punição para as suas atitudes de rebeldia. No mês de Junho de 1911 o prelado esteve cercado durante treze dias, no seu paço episcopal, por forças policiais e grupos de carbonários que exerciam de dia e de noite rigorosa vigilância²⁹⁸.

A representação enviada ao presidente da República, em Novembro de 1911, pode ter fornecido a oportunidade para a actuação governamental. O bispo da Guarda protestava contra a pena de desterro imposta a um dos párocos da sua diocese, o prior de Vela. O castigo tivera origem na acusação de que este padre, durante a missa conventual, na sua paróquia, efectuara a leitura do texto da encíclica papal de 24 de Maio. Na aludida mensagem, o prelado alegou que ninguém tinha interrogado o acusado, o qual, aliás, não lera o documento em causa no decorrer da missa. Acrescentou, contudo, que, se o tivesse lido, tal não seria motivo de condenação num regime livre, sobretudo quando o Estado se desinteressara de qualquer confissão religiosa. O bispo não estava simplesmente a defender o seu subordinado, pois, seguidamente, confessou que o padre de Vela distribuía pelos fiéis exemplares impressos da encíclica, cumprindo as ordens do seu bispo que enviara igualmente exemplares a todos os párocos da diocese. Assumia, portanto, a responsabilidade pelo que acontecera. Confessava ter sido ele a espalhar esses textos, servindo-se dos párocos apenas como intermediários²⁹⁹.

Perante esta confissão, o governo sentiu, certamente, que não tinha alternativa. Pelo decreto de 24 de Novembro o prelado foi proibido de residir por dois anos no distrito da Guarda³⁰⁰. D. Manuel Vieira de Matos partiu para Tortosendo, onde lhe fora oferecida residência, num palacete pertencente ao Dr. Almeida Garrett³⁰¹. A escolha apresentava outra vantagem. Esta vila, não pertencendo ao distrito da Guarda, fazia parte da diocese, pelo que o bispo se mantinha entre os seus fiéis. Mas não lhe foi possível permanecer ali. A vila tornou-se palco de manifestações e contramanifestações, com a intervenção activa de elementos estranhos à comunidade. Segundo telegrama enviado pelo governador civil de Castelo Branco, Dr. Trindade Coelho, ao ministro da Justiça, na vizinha Covilhã os ânimos estavam

²⁹⁸ Monsenhor J. Augusto Ferreira, *Notas biographicas do Exmo e Revmo Senhor D. Manoel Vieira de Mattos, arcebispo primaz*, Famalicão, Tip. «Minerva», 1927, p. 33. O prelado, em mensagem dirigida ao ministro da Justiça, protestou contra o cerco que estava a sofrer e pediu providências. O texto da carta foi publicado em *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 25, 22/06/1911, p. 294.

²⁹⁹ *A Guarda*, Ano VII, nº 320, 26/11/1911, p. 1, col. 1 e 2. O bispo da Guarda tornara-se uma referência pelo desassombro que revelava nas suas intervenções e, por isso, muitos outros jornais católicos transcreveram a carta.

³⁰⁰ *Diário do Governo*, nº 276, 25/11/1911. No preâmbulo ao decreto acusava-se o bispo de ter dirigido um apelo aos católicos da diocese, em favor do clero, sem solicitar o beneplácito governamental. Era acusado ainda de coacção sobre os padres da diocese no sentido de os levar a rejeitar a pensão.

³⁰¹ *A Guarda*, nº 321, 3/12/1911, p. 2, col. 1.

exaltados. No temor de que ocorressem tumultos, o representante do governo enviou uma força armada para a vila. Os textos dos telegramas dirigidos ao ministro³⁰², revelam-nos até que ponto este acompanhava passo a passo o desenrolar dos acontecimentos. O governador distrital atribuía as manifestações favoráveis ao bispo a “beatas e elementos reaccionários operários”. Pretextando interesses de ordem pública, diligenciou para que o desterrado saísse de Tortosendo. D. Manuel Vieira de Matos acabou por concordar e partiu para o Fundão, ainda dentro da sua diocese e onde o Dr. José Pedro Dias Chorão pusera uma moradia ao seu dispor. Possivelmente, as manifestações ocorridas em Tortosendo, hostis à sua presença, eram orientadas por elementos estranhos à vila e que tentaram utilizar os mesmos processos no Fundão. Procurando aliciar gente para uma manifestação contra o prelado, dois caixeiros de Lisboa e um talhante da vila incorreram no desgosto popular, sendo forçados a fugir para Tortosendo. Segundo se escrevia no jornal *A Guarda*, esses elementos tentavam angariar assinaturas para uma representação a enviar ao governo civil, na qual era solicitada a expulsão do prelado e denunciados funcionários públicos que haviam ido cumprimentá-lo³⁰³.

Mas o bispo não iria demorar-se muito no seu novo refúgio. Em breve o governador civil de Castelo Branco se veria livre desse problema. As circulares dos prelados, de condenação às associações cultuais, desencadeariam novas punições governamentais, que se estenderam a todos os membros do episcopado. A primeira circular a vir a público, datada de 7 de Dezembro de 1911, foi a do patriarcado, pouco depois seguida de documentos idênticos, da responsabilidade do governador do bispado do Porto e do bispo da Guarda. Os três chefes católicos foram os primeiros, através do decreto de 28 de Dezembro³⁰⁴, a sentir os efeitos do descontentamento que esses comunicados provocaram no campo contrário. O bispo da Guarda, que já estava a cumprir uma pena, através do novo castigo viu a proibição de residência estender-se ao distrito de Castelo Branco³⁰⁵. Partiu para Poiães da Régua, sua terra natal, e, mais tarde, para Mangualde, a vila mais próxima da Guarda que não pertencia ao distrito.

Nos primeiros meses de 1912 os restantes bispos ou governadores de dioceses do continente foram recebendo ordem de desterro. A razão era a mesma: a tomada de posição relativamente às associações cultuais.

O desterro dos prelados, com a limitação de movimentos que lhes era imposta, criou dificuldades no respeitante ao convívio com os fiéis. Cada um deles tentou

³⁰² ANTT, Min. da Justiça, M 341.

³⁰³ Os acontecimentos foram narrados em *A Guarda*, nº 322, 10/12/1911, p. 1, col. 4 e *Echos do Minho*, nº 96, 10/12/1911, p. 2, col. 3 e nº 97, 14/12/1911, p. 1, col. 3.

³⁰⁴ *Diário do Governo*, 29/12/1911.

³⁰⁵ Embora estas medidas fossem tomadas sem qualquer processo judicial prévio, elas estavam previstas na própria *Lei da Separação*, art. 146.º. O art. 147.º dava a entender que a pena disciplinar de proibição de residência somente abrangia um concelho ou um distrito.

DIOCESES SEM BISPOS

O Vaticano vae conceder o barrete cardinalicio ao patriarca de Lisboa, como n'um incitamento á attitude que varios prelados portuguezes tomaram diante da lei da separação da igreja do Estado.

Foi decretado que em todas as paróquias houvesse uma corporação civil encarregada do culto religioso na sua administração e desde logo alguns bispos—ao ser posta em execução a lei—aconselharam nas suas pastoraes aos padres que não as aceitassem. O patriarca de Lisboa, depois do bispo da Guarda, deu o exemplo.

Já anteriormente, por desobediencia ao poder civil, o bispo do Porto, D. Antonio Barroso, fôra chamado a Lisboa e passára, por entre o clamor da multidão, da *gare* para casa do ministro da justiça do governo provisório e d'ali, renunciada a sua diocese, se fôra acolher humildemente á calma do collegio de Sernache do Bom Jardim a meditar na differença dos tempos, ali, onde outro padre, o pae de Nun'Alvares, sonhára rebeliões e feitos d'armas.

O arcebispo da Guarda foi castigado com dois anos de expulsão para fóra do seu distrito, e, então, como Castelo Branco pertencia á sua diocese, no distrito se refugiou o prelado, continuando a governar as suas freguezias e a responder ao ministro com uma energia estranha em prelado catolico.

Chegou então a vez do patriarca, D. Antonio Mendes Belo, que tendo pastoreado no Algarve e sido erudito professor no seminario d'Evora, recebera a mitra de Lisboa no tempo do governo de João Franco, em substituição do velho franciscano, o cardeal D. José III, recolhido á paz do seu convento.

O ministro da justiça actual, sr. dr. Antonio Macieira, castigou tambem a rebeldia do prelado com a perda dos seus direitos aos bens que gosava do Estado e com a residencia de dois anos fóra da ca-



1—Patriarca de Lisboa
2—Bispo do Porto



pital da Republica.

Coincidu com o anno novo a condenação do patriarca, e então as salas do palacio episcopal de S. Vicente de Fóra, encheram-se de pessoas de varias categorias que foram saudar o prelado. N'um dado momento, porém, produziu-se uma manifestação na qual—segundo testemunhos—se ouviram vivas a D. Manuel.

Alegaram depois manifestantes, ante a invasão do templo pelo povo indignado e que gritava vivas á republica, serem aquelas saudações para o arcebispo da Guarda, que tem o mesmo nome do rei deposto.

Alguns jornaes publicaram as listas das pessoas que tinham ido ao patriarcado e notava-se entre elles as das familias tradicionalistas, fidalgos miguelistas, gente de idéas religiosas, mas tambem

As duas páginas de um artigo da *Ilustração Portuguesa* alusivo aos processos de expulsão dos bispos de suas dioceses.

(*Ilustração Portuguesa*, n.º 309, 22 de Janeiro de 1912, p. 99-100)



contornar a situação, procurando residir numa localidade que ficasse próxima dos seus diocesanos. Quando os limites da diocese não coincidiam com os do distrito era possível conservar-se entre os seus. Assim, Mendes Belo instalou-se em Santarém, que pertencia ao patriarcado. O bispo de Viseu passou a residir em Fornos de Algodres, vila que, sendo da sua diocese, pertencia ao distrito da Guarda. Num tempo em que conviria aos chefes da Igreja efectuar reuniões frequentes para concertar formas de actuação, as penas de desterro tornaram difícil o encontro de todos, pelo que os prelados optavam por reuniões parciais.

Pelo seu espírito indomável, o bispo da Guarda tornara-se a figura mais respeitada do episcopado³⁰⁶. No Natal de 1912, D. Manuel Vieira de Matos enviou uma carta pastoral apelando aos seus diocesanos para que se organizassem, formando uma *União Católica*³⁰⁷:

“ninguém vos pergunta as vossas aspirações políticas, só se vos pergunta, só se quer saber se estais dispostos a pôr ao serviço da Igreja o vosso ardor de filhos e o vosso esforço de cidadãos livres. Sé é essa a vossa resolução, mãos à obra, que as ruínas são já muitas e o campo é vasto [...]”

Nos meses seguintes o periódico *A Guarda* fez a campanha da união dos católicos. Era já a ideia, que se viria a estender a todo o país, na concretização da qual o bispo da Guarda teve certamente um papel cimeiro. Alguns bispos reuniram-se em Mangualde e conversaram sobre o assunto. Um deles deslocou-se a Santarém com o fim de transmitir ao patriarca e a outros prelados ali congregados o que havia sido decidido sobre a necessidade de efectivar a união das forças católicas³⁰⁸. Tomava forma o *Apelo de Santarém* – assinado nesta cidade a 10 de Julho de 1913 –, através do qual os prelados advogavam a criação de um movimento de católicos que defendesse, por todos os meios justos e legais, os direitos e legítimos interesses da Religião e da Igreja Católica no país, e promovesse, pela educação

³⁰⁶ Em carta para o semanário *A Guarda*, um correspondente lamentava, em Janeiro de 1913, que o “destemido” bispo não estivesse em mais alto lugar – numa clara referência à Sé de Lisboa. Cf. *A Guarda*, Ano IX, nº 377, 5/01/1913, p. 1, col. 5.

É interessante observar que o bispo da Guarda conquistara o respeito de alguns dos seus adversários do passado. O director do jornal liberal *O Dia*, Moreira de Almeida, em Julho de 1910 classificara-o de “reaccionaríssimo prelado”. Em Março de 1915, durante o governo de Pimenta de Castro, dirigiu elogios a D. Manuel Vieira de Matos – então já arcebispo de Braga – “que tão altivamente se comportou perante a tirania republicana”. Cf. *O Dia*, nº 3096, 7/07/1910, p. 1, col. 1 e nº 744 (2ª série), 12/03/1915, p. 1, col. 2.

³⁰⁷ *A Guarda*, Ano VIII, nº 376, 29/12/1912, p. 1.

³⁰⁸ Segundo cópia de uma carta, datada de 30 de Junho de 1913, endereçada pelo patriarca de Lisboa ao Secretário de Estado da Santa Sé. Cf. Arquivo Histórico do Patriarcado, *Correspondencia Oficial durante a residência do Sr. Patriarcha em Santarem*, nº 16, fls. 12.

das consciências, a observância dos deveres religiosos, cívicos e sociais, em ordem à “restauração cristã da sociedade”³⁰⁹.

Os bispos assistiam às desinteligências existentes entre os republicanos, com os evolucionistas e unionistas a desejarem uma política de conciliação com a Igreja, opondo-se ao radicalismo democrático, e procuravam tirar partido da situação³¹⁰. A carta dirigida pelo episcopado ao Presidente da República, em 15 de Março de 1913³¹¹, é mais uma tentativa de explorar as fracturas existentes no campo republicano. Os signatários protestavam contra diversos diplomas governamentais publicados recentemente e que eram encarados como o continuar da repressão exercida sobre a Igreja. Protestavam em especial contra a insistência do governo na pretensão de conservar o direito de beneplácito sobre os diplomas pontifícios e contra a circular enviada pouco antes aos governadores civis e administradores persistindo na proibição do ensino religioso³¹². O documento provocou grande alvoroço nas hostes anticlericais. O jornal *A Pátria* – considerado órgão oficioso do governo³¹³ – reagiu com algum arrebatamento. Segundo se escrevia no editorial, a mensagem estava ligada a uma vasta conspiração contra a República³¹⁴. Mas o redactor ameaçava – e alguns viram no aviso um recado governamental enviado

³⁰⁹ Adelino Alves, *A Igreja e a política – Centro Católico Português*, Lisboa, Editora Rei dos Livros, 1996, pp. 61 e ss. Como meios de acção preconizava-se, entre outros, a apologia e propaganda da doutrina dogmática e moral do catolicismo, a propagação de livros, folhetos e periódicos católicos, as instituições de beneficência e as agremiações juvenis. Mas o arranque foi difícil. Algumas vezes se ouviram, defendendo que a União não podia limitar-se a objectivos religiosos. Era preciso buscar a liberdade nas urnas. O movimento foi assim pendendo para a criação do Centro Católico Português que será fundado oficialmente em 1917. Talvez por toda essa indefinição, que impediu uma melhor estruturação, os primeiros resultados visíveis são muito modestos. Nas eleições de 13 de Junho de 1915 foram eleitos dois parlamentares católicos: Pe. António A. de Castro Meireles (deputado pelo círculo de Oliveira de Azeméis) e o Pe. António José da Silva Gonçalves (senador, eleito pelo círculo de Braga). Idem, *ibidem*, pp. 69 e ss. Veja-se também M. Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã...*, cit., pp. 258 e ss. Para este autor, era “a reposição da frustrada União Católica de 1882, do Centro Católico de 1894, da Obra dos Congressos de 1908 e da apenas esboçada Federação das Agremiações Populares Católicas de 1910”. *Ibidem*, p. 262.

³¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 259.

³¹¹ Diversos bispos dirigiram-se, individualmente, ao Presidente da República, nestes anos. Algumas cartas escritas pelo Patriarca de Lisboa, assim como as respostas dadas, foram publicadas em Manuel d’Arriaga, *Na Primeira Presidência da República Portuguesa – Um rápido relatório*, Lisboa, Typographia «A Editora, Lda», 1916. Em 1912 Manuel de Arriaga dirigiu ao Dr. Duarte Leite, então presidente do Ministério e ministro do Interior, um pedido para que, aproveitando a comemoração do segundo aniversário da República, fossem indultados os bispos e os padres “que acompanharam nos seus protestos contra as medidas da República”. O Presidente da República manifestou igualmente o desejo que fosse retirado aos presos políticos “o capuz ignominioso de penitenciários” a que estavam obrigados. Idem, *ibidem*, p. 61.

³¹² O texto do ofício do episcopado foi tornado público pelo diário *A Nação*, Ano LXVI, nº 15709, 22/04/1913, p. 3.

³¹³ Segundo *O Dia*, nº 468, 24/04/1913, p. 1, col. 2.

³¹⁴ Um dos focos da conspiração estaria em Londres, onde a duquesa de Bedford agitava a opinião pública contra o governo português que mantinha as prisões cheias de acusados, em condições desumanas. Outro situar-se-ia em Vigo, onde se prepararia uma nova incursão. Cf. *A Pátria*, Ano II, nº 350, 23/04/1913, p. 1, col. 1-2.

aos bispos – que fariam “passar as fronteiras os bispos que não são portugueses e que incansavelmente trabalham para a ruína da Pátria e da República”³¹⁵. O mesmo jornal, em outro número, continuou a referir-se em termos violentos à carta dos prelados, designada como “panfleto monárquico”. Os bispos pretendiam perturbar a vida nacional e, com “os báculos em riste”, ferir pelas costas, “com as cruces feitas em navalhas”³¹⁶. Parecia regressar-se aos tempos conturbados do período que sucedera à publicação da *Lei da Separação*. Em alguns sectores constava mesmo que os chefes da Igreja pensavam antecipar-se à vontade do governo, dando entrada nas cadeias³¹⁷.

A movimentação dos prelados contribuía para alimentar as prevenções do sectarismo mais radical, que não desistia da luta. Quando, em Fevereiro de 1914, o patriarca de Lisboa, cumprida a pena de desterro, regressava à sua sede, deparou com mais dificuldades. O clero preparara um solene *Te Deum* de acção de graças mas, da parte do governo presidido por Afonso Costa – e que, aliás, se encontrava demissionário –, houve diligências no sentido de estragar a festa. No receio de manifestações de apoio, o prelado foi proibido de participar. *O Intransigente*, que deu notícia da proibição, invectivou o que lhe parecia constituir “autêntica vilania” e “soberbo coice [...] nessa coisa que era tão sublime e que fizeram tão reles – a liberdade de consciência”.

“Burros! Como se as ideias e as crenças se modificassem ou destruíssem à bruta, a camartelo, com os sabres de polícia e ordens de tiranos”³¹⁸.

Mas a manifestação de júbilo pela presença do patriarca não deixou de realizar-se. Alguns dias após a sua chegada, o Cabido com o clero de Lisboa, associações católicas e grande multidão foram saudar o prelado na sua nova residência³¹⁹.

Pressão idêntica foi usada quando era aguardado o regresso de D. António Barroso, bispo do Porto. O prelado, que fora afastado pelo governo provisório após o episódio da pastoral, estava abrangido pela amnistia aos acusados de crimes políticos, decretada em Fevereiro de 1914. Os anticatólicos, ao terem conhecimento que se preparava uma recepção ao bispo, romperam em impropérios contra a “parada reaccionário-monárquica”, que seria uma “provocação” aos sentimentos

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ibidem*, nº 351, 24/04/1913, p. 1, col. 1-2.

³¹⁷ *O Dia*, nº 468, 24/04/1913, p. 1, col. 2. Segundo opinião deste jornal que, durante muito tempo, criticara a atitude dos prelados, considerando-a de grande pusilanimidade, agora os bispos tinham por si os católicos. *Ibidem*, nº 469, 25/04/1913, p. 1, col. 1.

³¹⁸ *O Intransigente*, Ano IV, nº 1074, 9/02/1914, p. 1, col. 5.

³¹⁹ *Novidades*, Ano XLIV, nº 10385, 6/08/1929, p. 5, col. 4. Este jornal, no dia seguinte ao falecimento do cardeal patriarca de Lisboa, recordou alguns episódios da sua vida.

liberais do povo da cidade³²⁰. Os organizadores, certamente, não se atreveriam a manifestar-se nas ruas. Projectaram então uma cerimónia na Sé, o que não agradou ao governador civil. Fez saber que a recepção não era autorizada no templo pertencente ao Estado, que só podia ser utilizado em actos de culto. Apesar de ter recebido garantias de que a recepção teria lugar na residência do prelado, após as cerimónias na Sé, este templo esteve sob grande vigilância. Na Sé e imediações encontravam-se sessenta guardas civis e trinta agentes da polícia judiciária. Setenta agentes destas polícias foram enviados para a área circunvizinha da residência de D. António Barroso³²¹.

Os problemas dos prelados com as autoridades republicanas estavam longe do fim. A 3 de Novembro de 1914, o bispo da Guarda, quando estava de visita à mãe, que se encontrava doente, no concelho da Régua, foi preso pelos administradores de Vila Real e Régua – acompanhados por carbonários –, e conduzido para Lisboa, depois de breve passagem pela cidade da Guarda. Acusado de conspirar, esteve preso no quartel do Carmo. Foi-lhe restituída a liberdade alguns dias depois, embora sem autorização para deixar a localidade onde fixasse residência, que teria de ser fora dos limites da sua diocese. As consequências quanto à missão do prelado não foram muito graves, pois D. Manuel Vieira de Matos já tinha sido nomeado para a Sé de Braga, que se encontrava vaga por morte do arcebispo D. Manuel Baptista da Cunha³²².

Como se verá mais adiante, D. Manuel Vieira de Matos e outros prelados – de Lisboa, Porto e Évora – irão receber das autoridades republicanas, em 1917, novas ordens de desterro, mais gravosas que as anteriores. Mas a vitória de Sidónio Pais, em Dezembro desse ano, significará a restituição da liberdade aos bispos.

9. A perda dos cartórios paroquiais

Mesmo que os párocos não sofressem qualquer pena de desterro – mas muitas vezes conjugada com esta –, havia ainda uma possibilidade de apertar o cerco, reduzindo os clérigos pouco dóceis à extrema penúria. Após a entrada em vigor da lei do registo civil obrigatório, os párocos mantinham na sua posse – sendo-

³²⁰ *A Montanha*, Ano III, nº 926, 26/02/1914, p. 1, col. 7. Nos seus números seguintes o jornal referiu-se ao assunto ameaçando os que preparavam manifestações de regozijo pelo regresso do prelado. “Receberão uma lição proporcionada com o seu impudor e o seu atrevimento” – escrevia-se no nº 951 em 28/03/1914, p. 1, col. 5.

³²¹ *Ibidem*, nº 957, 4/04/1914, p. 1, col. 2 e nº 958, 5/04/1914, p. 1, col. 3-6. O jornal fez passar a ideia de que as cerimónias na Sé constituíam uma “manifestação monárquica de via reduzida”.

³²² Monsenhor J. Augusto Ferreira, *ob. cit.*, pp. 90 e ss. Em Outubro de 1913, quando ainda se encontrava a cumprir pena em Mangualde, o bispo estivera cercado, durante cinco dias, por elementos da polícia e da carbonária. Idem, *ibidem*, p. 84.

-lhes reconhecido esse direito pelo próprio decreto – os livros dos assentos de baptizados, casamentos e óbitos, que, anteriormente, faziam as vezes do registo civil. Continuavam, por isso, a passar certidões de baptismo, casamento e óbito, com direito aos emolumentos respectivos. Estas gratificações representariam, na opinião de alguns, a maior vantagem material a seguir à pensão – para os que a recebiam³²³. A situação era vantajosa para os utentes, sobretudo nas povoações que não tinham um posto do registo civil, poupando-os a muitas deslocações. Nas circunstâncias criadas pela *Lei da Separação* e consequente recusa das pensões, numerosos párocos, ao menor pretexto, eram intimados a entregar os cartórios paroquiais. Em Janeiro de 1912, os párocos de Lisboa, por terem assumido as responsabilidades de uma mensagem de solidariedade enviada ao patriarca por ocasião da ordem de desterro, perderam todos os benefícios materiais de que ainda gozavam, sendo constrangidos a proceder à entrega dos livros do registo paroquial³²⁴. Pouco depois, os párocos da cidade de Viseu receberam notificações no mesmo sentido. Era um castigo, por terem lido a circular do seu bispo, condenando as corporações cultuais. Como os clérigos entendessem ser vexatório da sua parte ir pessoalmente depor os livros, sobre os quais pensavam que tinham direitos, o conservador do registo civil, acompanhado pela autoridade administrativa, viu-se forçado a deslocar-se às residências dos párocos, a fim de se concretizar a entrega. Os padres apresentaram igualmente um protesto contra aquilo que consideravam ser uma violência³²⁵.

Muitos outros párocos vieram a sofrer punições idênticas, encaradas pelo sector católico como mais uma tentativa para fazer render pela fome os padres recalcitrantes. Alguns destes queixavam-se de que a perseguição que lhes era movida tinha apenas esse objectivo: serem-lhes retirados os arquivos. Foi esta a explicação encontrada por um padre do concelho da Lousã que, em Julho de 1913, numa carta para *A Nação*, descreveu o procedimento havido consigo e que conduzira à sua expulsão do concelho e dos concelhos limítrofes. Como era costume, fora condenado sem lhe darem a conhecer o processo, sem lhe permitirem que apresentasse testemunhas de defesa. Em Maio desse ano fora intimado a comparecer na administração do concelho. Aqui havia-lhe sido perguntado se lera a pastoral dos bispos – episódio sobre o qual haviam transcorrido mais de dois anos, tendo sido então presente ao governador civil de Lisboa que o declarara “isento de culpabilidade”. O administrador quisera saber também se, na última quaresma, negara a comunhão a uma paroquiana. Esta pergunta pareceria estranha, vinda de um homem com autoridade civil, num país que tinha em vigor uma lei da separação que, segundo alguns afirmavam, defendia a independência dos campos

³²³ *Gazeta da Relação de Lisboa*, Ano XXV, nº 73, 22/02/1912, p. 582.

³²⁴ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 27, 28/01/1912, p. 3, col. 5.

³²⁵ *Correio da Beira*, Ano I, nº 97, 2/03/1912, p. 4, col. 4.

civil e religioso³²⁶. O padre via naquilo tudo um simples pretexto para lhe serem retirados os livros do registo paroquial, os quais seriam entregues ao oficial do registo civil, que para isso se empenhava³²⁷.

O desejo de se apoderar do arquivo paroquial é visível no processo movido ao pároco de Monforte, no concelho de Castelo Branco. Esteve preso, como sendo inimigo do regime. Mal teve conhecimento do sucedido, o conservador do registo civil ordenou ao sacristão que os livros dos assentos paroquiais lhe fossem entregues. Quando o padre foi posto em liberdade, por nada se ter provado contra ele, já não conseguiu reaver os livros³²⁸.

É difícil conhecer o número de padres castigados pela autoridade civil nestes primeiros anos de República. Um relatório da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*³²⁹ apresentou o número de padres punidos até 30 de Junho de 1913. A fazer fé nesse relatório, teriam sido castigados, desde 1911, cento e catorze. O distrito de Viseu sobressai entre todos, com trinta. Aveiro aparece em segundo lugar, com dezasseis, e o Porto ocupa a terceira posição, com doze. No relatório esclarece-se que outros processos haviam sido instaurados a elementos do clero, tendo alguns sido arquivados, por não se encontrar fundamento suficiente. Não cabem, portanto, nesta lista, numerosos padres sujeitos a constante suspeita, interrogados, ameaçados, intimados a comparecer perante os administradores concelhios, metidos na prisão, embora por pouco tempo. O relator considerou que o número de padres punidos fora reduzido, o que demonstrava “a manifesta benignidade” com que a República tratava a maioria de uma classe que tão tenazmente a hostilizava.

10. A situação religiosa em Portugal olhada do estrangeiro

Numa Europa cujos Estados eram regidos, na sua maioria, por Monarquias, a notícia da implantação da República em Portugal não teve acolhimento entusiasta. Mesmo a Suíça e a França, ilhas republicanas numa Europa monárquica, receberam a mudança com reservas. O radicalismo republicano, cuja violência se manifestara no assassinio de D. Carlos e do príncipe herdeiro, e que, nos primeiros dias da revolução, se fez sentir em assaltos a casas que abrigavam religiosos e numa verdadeira caça ao padre, afastava os moderados. Logo após a tomada de posse, o governo provisório teve de resolver o incidente provocado pelo assassinato do abade Alfredo Fragues, um dos dois sacerdotes mortos na casa dos Lazaristas.

³²⁶ É uma situação idêntica à do pároco de Távora e Granginho, na comarca de Tabuaço, já referida.

³²⁷ *A Nação*, nº 15784, 25/07/1913, p. 1, col. 4.

³²⁸ *O Beirão* (Mangualde), Ano I, nº 1, 8/12/1912, p. 1, col. 4.

³²⁹ “Relatório da Comissão Central de Execução da Lei da Separação”, in *Diário do Governo*, nº 33 (2ª série), 10/02/1915. O relatório considerará somente os padres cujos “crimes” tinham a ver directamente com a *Lei da Separação*? Ou pretenderá envolver todos os casos?

O abade, provincial dos Lazaristas em Portugal, capelão da igreja de S. Luís dos Franceses e confessor da rainha D. Amélia, era de nacionalidade francesa, pelo que o embaixador da França protestou contra a sua morte perante o ministro dos Negócios Estrangeiros. Um conflito diplomático, que poderia ter atingido proporções mais graves, parece ter sido evitado graças à habilidade de José Relvas, encarregado de resolver o assunto³³⁰.

Os dirigentes da jovem República não estavam interessados em alimentar disputas com os outros países. Tinham consciência da necessidade de usar de alguma contenção, pois sabiam que, lá fora, eram comentadas – por vezes num tom bem pouco lisonjeiro para os republicanos – as notícias idas de Portugal. Esperavam que as grandes potências reconhecessem o novo regime e, para isso, queriam aparecer perante a Europa e perante o mundo como pessoas moderadas e respeitadoras dos direitos individuais³³¹. Já depois do regicídio, emissários republicanos haviam sido enviados à França e à Inglaterra, procurando apoios e sossegando as potências, perante a eventualidade de um movimento revolucionário que alterasse o regime político³³². A 9 de Outubro de 1910, o ministro dos Negócios Estrangeiros garantiu às legações estrangeiras que seriam integralmente honrados os compromissos assumidos durante o anterior regime³³³. Contudo, as medidas anti-religiosas podiam afectar as relações internacionais. Em Lisboa existiam desde há muito igrejas e instituições que tinham o encargo de dar assistência religiosa aos membros das comunidades estrangeiras aí residentes. A igreja de Nossa Senhora do Loreto era administrada e frequentada pelos italianos. Os franceses possuíam a igreja de S. Luís dos Franceses, que se encontrava sob controlo directo da legação. Os franceses tinham ainda um asilo ou hospital, com irmãs de caridade para os cuidados hospitalares, e um internato e externato para raparigas³³⁴. Quanto aos ingleses, tinham sob a sua protecção a casa dos dominicanos irlandeses, situada no Corpo Santo, e o convento das dominicanas irlandesas do Bom Sucesso. Existia

³³⁰ Segundo o próprio José Relvas, *ob. cit.*, p. 162. Sobre este assunto veja-se ainda Soares Martinez, *A República Portuguesa e as Relações Internacionais (1910-1926)*, Lisboa, Ed. Verbo, 2001, pp. 37 e ss.

³³¹ Pouco depois do movimento de 5 de Outubro, o embaixador dos Estados Unidos da América informou o ministério dos Negócios Estrangeiros que, no seu país, constava que iam ser fuzilados brevemente dezoito jesuítas. Bernardino Machado apressou-se a recomendar à legação portuguesa em Washington que desmentisse as “malévolas” notícias. Cf. Arquivo Histórico Diplomático, Min. Neg. Estrangeiros, M 41 – armário 12 (3º piso).

³³² Soares Martínez, *ob. cit.*, pp. 1 e ss.

³³³ Hipólito de la Torre Gomez, *Na Encruzilhada da Grande Guerra. Portugal – Espanha 1913-1919*, Lisboa, Editorial Estampa, 1980, p. 24.

³³⁴ Segundo informação fornecida pelos serviços da legação francesa, em 23 de Agosto de 1911. Veja-se Arquivo Histórico Diplomático, Secretaria Geral da Direcção Geral dos Negócios Políticos, *Relações Diplomáticas com a Santa Sé*.

ainda o colégio de S. Pedro e S. Paulo, conhecido como dos “Inglesinhos”, que era frequentado por filhos de católicos ingleses residentes em Portugal³³⁵.

O primeiro incidente – não contando a questão com a França em torno do assassinio do lazarista Alfredo Fragues nos dias da implantação da República – envolveu a Itália, ensombrando a imagem internacional de uma República que os seus fundadores desejariam mostrar, fora das fronteiras, como tolerante. Na madrugada de 6 de Janeiro de 1911, um grupo de pândegos – “gente de bom tom”³³⁶ –, possivelmente excitados por uma noite divertida, entrou na igreja do Loreto, desatando a destruir o que lhe apetecia, desde imagens a castiçais. O capelão – um italiano – apressou-se a comunicar o sucedido ao representante do seu país que, de imediato, correu ao local e participou o facto ao ministro dos Negócios Estrangeiros. Talvez porque este se encontrava doente, o próprio Afonso Costa compareceu no local. Incomodado por mostrar à Europa uma República que perseguia a religião, o ministro apresentou desculpas e garantiu o castigo dos culpados. O mais escandaloso de tudo isto é que, entre os implicados, se encontrava o governador civil de Évora, Estêvão da Cunha Pimentel³³⁷. Este episódio ameaçou deteriorar o relacionamento de Portugal com a Itália. Alguns jornais anunciaram mesmo a vinda de um couraçado italiano para as águas portuguesas, na intenção de proteger as vidas e os interesses dos compatriotas³³⁸.

A *Lei da Separação*, pelo seu radicalismo, não foi bem recebida e iria trazer problemas ao relacionamento internacional. O ministro de Portugal em Londres, Teixeira Gomes, em diversas cartas deu conta da hostilidade que se levantara naquele país contra a *Lei da Separação*. E, por arrastamento, contra a República³³⁹.

³³⁵ Estes estabelecimentos estrangeiros gozavam de um estatuto semelhante ao do *Instituto Português de Santo António em Roma*. Esta instituição, com raízes medievais, tinha funções culturais e assistenciais, destinadas a portugueses. A estrutura do Instituto, que sofrera uma reforma na segunda metade do século XIX, no sentido de sobrepor a vertente civil à eclesiástica, irá passar por um processo de laicização nos primeiros anos da República. Pelos novos estatutos, aprovados por decreto de 4 de Janeiro de 1913, os seus objectivos passam a ser, predominantemente, de natureza cultural. Desaparece a invocação a Santo António, convertendo-se em Instituto Português em Roma. Cf. Maria de Lurdes Rosa, “«S. Antonio dei Portoghesi». Elementos para a história do Hospital Nacional Português em Roma (sécs. XIV-XX)”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V, Lisboa, CEHR, 1993, pp. 319-377.

³³⁶ *O Liberal*, Ano X, nº 3149, 7/01/1911, p. 1, col. 4.

³³⁷ *Ibidem*. A imprensa ligada ao governo tentou negar o acontecido, afirmando que os estragos se deviam a um incêndio provocado por um tocheiro que caíra. Em Évora teve lugar um comício de protesto contra as “calúnias” da “reação”. Veja-se *A Voz Pública*, Ano VII, nº 372, 26/01/1911, p. 2, col. 1.

³³⁸ *A Aurora do Lima* (Viana do Castelo), Ano LVI, 25/01/1911, p. 1, col. 6.

³³⁹ O assunto é tratado em cartas de 25/05/1911, 18/06/1911 e 29/06/1911 dirigidas a João Chagas. Cf. M. Teixeira-Gomes, *Correspondência – Cartas para Políticos e Diplomatas*, Vol. I, Lisboa, Portugalíia Editora, 1960. Na carta de 25 de Maio o diplomata lamentou que não se tivesse esperado pela Constituinte para publicar “semelhante lei”. Apesar das promessas feitas, o governo inglês e os altos dignitários da Igreja Protestante não estavam tranquilos. *Ibidem*, pp. 30-31.

Nos meados de Junho foi solicitado aos representantes da Alemanha, França, Inglaterra e Itália, que avisassem os seus nacionais no sentido de serem indicados os nomes das pessoas responsáveis pelo culto nas suas igrejas. Tratava-se de uma exigência idêntica à que era feita aos crentes portugueses, no art. 20.º da *Lei da Separação*. O pedido lançou o alarme nas igrejas estrangeiras, que viviam serenamente na confiança de que, no que lhes dizia respeito, tudo continuaria a decorrer como no passado. Bernardino Machado tentou desvalorizar o incidente, explicando que o Estado pretendia apenas ter conhecimento da existência das igrejas existentes e fazer cumprir as leis – do tempo da Monarquia – sobre o direito de associação e reunião. Mas a justificação parece não ter convencido. No *Foreign Office* o art. 20.º foi cuidadosamente analisado. Concluiu-se que a aceitação deste artigo arrastaria à aceitação de outros que dele dependiam. Segundo informação fornecida pela legação de Portugal em Inglaterra, o Governo Provisório era acusado de não cumprir promessas feitas anteriormente. Talvez não estivesse em causa a credibilidade dos ministros. Simplesmente, no *Foreign Office* entendia-se que, em Portugal, existia uma corrente que tirava a força ao governo para cumprir as promessas. Assim, embora tendo sido informado da declaração proferida por Bernardino Machado nas Constituintes sobre o *statu quo ante*, o governo inglês persistia na exigência de garantias formais³⁴⁰.

A insistência dos ingleses é reveladora de que não se tratava de uma questão menor no relacionamento entre países. A Inglaterra fez mesmo depender o reconhecimento oficial do regime republicano da prévia resolução desse problema³⁴¹. E os outros países europeus, que tinham concertado agir em consonância, encontravam-se na mesma disposição, insistindo pelo cumprimento das promessas feitas anteriormente. Depois de longas negociações, decorridas em segredo, de avanços e recuos do governo português que se esforçava por adoçar o amargo da cedência, o texto definitivo – a *nota de 24 de Agosto* – foi enviado às legações estrangeiras em Lisboa. Afirmava-se que, pela Lei que havia separado as Igrejas do Estado, era reconhecida e garantida em todo o território português a liberdade de consciência e de culto aos estrangeiros, desde que respeitassem as instituições vigentes e as autoridades do país. O que interessava verdadeiramente era a garantia³⁴²:

³⁴⁰ Segundo informações fornecidas pela Legação de Portugal em Londres, em telegramas datados de 29/06/1911, 3/07/1911 e 6/07/1911. Arquivo Histórico Diplomático, Secretaria Geral da Direcção Geral dos Negócios Políticos, *Relações Diplomáticas com a Santa Sé*.

³⁴¹ Da Legação de Portugal, vinha, em 15 de Agosto, uma informação que não deixa margem para dúvidas: a Inglaterra não faria o reconhecimento sem resolver a questão religiosa. Já antes, em 5 de Junho, fora feito o aviso: se o governo desejava conservar boas relações com a Inglaterra, teria de encontrar uma solução clara para o problema. Idem, *ibidem*.

³⁴² Realmente, o texto tinha tal importância que o embaixador português em Londres, em 25 de Agosto, esperava que o reconhecimento se desse nesse mesmo dia ou no dia seguinte. *Ibidem*. Embora a questão não fosse muito focada na imprensa, um ou outro comentário surgia, revelando até que ponto, no lado republicano, se reconhecia a importância do que estava em causa. Um jornal de Coimbra, referindo-se ao

“A lei de Separação e a presente declaração em nada alteram o *statu quo ante* das igrejas já existentes de estrangeiros em Portugal”.

Compreende-se o segredo que envolveu as negociações através das quais o governo português se submeteu às exigências³⁴³. Mas não obsteu a que o sentimento de revolta, por parte dos que se sentiam discriminados na sua própria terra, crescesse.

Contudo, os problemas com as potências estrangeiras não tinham terminado por completo. O governo italiano considerou que a *nota de 24 de Agosto* não resolvia a questão das *Oficinas de S. José*, fundadas pelos salesianos, que haviam sofrido a sorte das outras congregações religiosas. Procurou a solidariedade diplomática da Inglaterra, para que o caso das *Oficinas* fosse equiparado ao do colégio dos *Ingle-sinhos*. Uma nota enviada pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros à Legação de Roma, a 4 de Setembro, reconhecia aos proprietários italianos os seus direitos sobre os edifícios das *Oficinas de S. José*³⁴⁴. Mas esse facto não alterou a situação deste estabelecimento de ensino e assistência. O seu funcionamento irá decorrer com muitos sobressaltos, o que se compreende, considerando que essa instituição se destinava a crianças pobres, de nacionalidade portuguesa. Em Abril de 1913 a direcção foi informada que lhe era dado o curto prazo de quinze dias para encerrar. Quanto à capela da escola, teria de fechar imediatamente³⁴⁵.

Um outro problema que envolveu alguns países europeus teve a ver com a nacionalização dos bens das congregações religiosas, extintas pelo decreto de 8 de Outubro. Dada a posição de semiclandestinidade em que viviam antes de 5 de Outubro de 1910, os seus responsáveis tinham tomado algumas precauções no acto de aquisição de propriedades, colocando-as em nome de pessoas da sua confiança, de preferência estrangeiras. Esperavam, desse modo, ficar ao abrigo de qualquer eventualidade desagradável. O decreto com força de lei de 31 de Dezembro de 1910, que regulamentou a posse pelo Estado dos bens das extintas corporações

acordo, explicava que o conflito estava resolvido, “não tardando que a Inglaterra reconheça a República Portuguesa”. Cf. *Defesa*, Ano IV, nº 332, 29/08/1911, p. 1, col. 5.

³⁴³ Carlos Malheiro Dias acusou o governo de ter negociado clandestinamente um *statu quo*, “sonegando-o ao público”. Submetia-se às exigências do estrangeiro e redobrava de violência contra “a indefesa igreja portuguesa”. Veja-se Carlos Malheiro Dias, *Em Redor de um Grande Drama (antologia 1905-1925)*, Lisboa, Editor Assírio Bancelar, 1985, p. 73.

³⁴⁴ Arquivo Histórico Diplomático, *Relações Diplomáticas com a Santa Sé*, cit.

³⁴⁵ *O Dia* (citando o *Republica*), nº 463, 18/04/1913, p. 1, col. 5. A 4 de Março deste ano o administrador estivera no edifício das *Oficinas* para verificar o cumprimento de instruções verbais dadas ao director: suspensão do ensino primário enquanto os professores não estivessem habilitados de harmonia com a legislação vigente e encerramento da capela. Uma nota datada de 1 de Maio informava que o director das *Oficinas* era congreganista e professor não diplomado. Aliás, segundo a mesma nota, querer usar o nome *Oficinas de S. José* demonstrava, só por si, ligação congreganista. Cf. Arquivo Histórico Diplomático, Ministério dos Negócios Estrangeiros, *Despachos – Legação de Portugal em Roma*, L. nº 23.

religiosas, no seu art. 3.º permitia às pessoas, que se julgassem lesadas, fazer valer os seus direitos³⁴⁶. Mas o Estado não parecia muito disposto a abrir mão desses bens, pelo que os reclamantes solicitaram a intervenção dos seus governos. A questão foi-se arrastando até 31 de Julho de 1913. Nesta data, os governos britânico, francês e espanhol, de um lado, e o governo português, do outro, como signatários da Convenção de Haia de 18 de Outubro de 1907 para a resolução pacífica de conflitos internacionais, decidiram submeter a questão ao tribunal de arbitragem que funcionava na mesma cidade. O Governo português preparou cuidadosamente a sua defesa, tentando demonstrar que os reclamantes eram proprietários fictícios. Por trás deles estaria a Companhia de Jesus, que não tinha existência legal no país, quer pelas leis da Monarquia, quer pelas leis da República³⁴⁷. A Primeira Guerra Mundial veio adiar a resolução do problema, pelo que, somente a 2 e 4 de Setembro de 1920, foram proferidas sentenças. O governo português conservava a maior parte dos bens de que se tinha apoderado. Mas foi condenado a pagar indemnizações, tendo de entregar 91747\$00 e 328867\$50 respectivamente na legação britânica e na legação francesa. Não foram considerados os protestos espanhóis, alegando-se que os interessados não tinham apresentado documentos comprovativos da sua nacionalidade³⁴⁸. Parece que, como acontece frequentemente em circunstâncias análogas, os dois campos em luta encararam o resultado como uma vitória. Em Dezembro de 1922 o ministro da Justiça assinou um despacho elogiando os membros da *Comissão Jurisdicional dos Bens das Extintas Congregações Religiosas*³⁴⁹ que se tinham distinguido na instrução e preparação dos processos³⁵⁰. Mas os defensores da Igreja Católica não deixaram de revelar alguma satisfação. Esse sentimento

³⁴⁶ *Diário do Governo*, nº 1, 3/01/1911.

³⁴⁷ O Governo seguiu, provavelmente, idêntica estratégia à que foi utilizada relativamente às reclamações apresentadas por duas cidadãs britânicas quanto ao Colégio do Sagrado Coração de Maria, de Viseu. Os representantes do Governo procuraram apresentar provas de que as britânicas eram religiosas professoras. Veja-se *Contre-Mémoire du Gouvernement de la République Portugaise concernant la Réclamation de Jeanne Buttler et Cécile Kenny de Biens Immeubles et Objects Mobiliers Existant à Viseu*, Lisbonne, Imprimerie Nationale, 1915.

³⁴⁸ Arquivo Histórico Diplomático, *Sentenças arbitrais proferidas em 2 e 4 de Setembro de 1920 pelo tribunal de Haya sobre as reclamações francesas, inglesas e espanholas aos bens arrolados pelo governo português como pertencentes às extintas congregações religiosas*, A 24, C 61, M 7. A sentença do Tribunal de Arbitragem foi publicada no *Diário do Governo*, 2ª série, de 2, 8, 11, 13 e 16 de Outubro de 1920.

³⁴⁹ Esta comissão foi criada, embora não lhe sendo dada ainda esta designação, por portaria de 27/12/1910. Estava incumbida de apreciar as reclamações sobre os direitos de propriedade dos bens detidos pelas congregações extintas. A comissão, instalada no Ministério da Justiça, cumpria organizar o cadastro dos referidos bens, velar pela sua conservação e fornecer parecer sobre o destino a dar-lhes. Sobre as atribuições e evolução da mesma veja-se Artur Villares, *As Congregações Religiosas em Portugal (1901-1926)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003, pp. 53 e ss.

³⁵⁰ Idem, *ibidem*, pp. 60-61. Para o bom resultado muito contribuiu o trabalho levado a cabo por Manuel Borges Grainha, vogal da referida comissão, no estudo dos arquivos das congregações, no sentido de demonstrar que as pessoas, cujos nomes apareciam como sendo dos proprietários dos imóveis objecto de reclamação, não eram os verdadeiros donos. Idem, *ibidem*, pp. 64 e ss.

parece claro no modo como o semanário *A Guarda*, a 16 de Outubro, se referiu às indemnizações³⁵¹.

Nem só as reacções estrangeiras a nível governamental e político preocupavam os republicanos. Se muitas das tomadas de posição do clero católico de outros países, em solidariedade com a igreja portuguesa, vítima de “agressão feroz” e de “espoliação”³⁵², eram deliberadamente ignoradas pelos anticlericais, nem sempre estes conseguiam esconder o seu desconforto. A mensagem de simpatia dirigida ao episcopado português, assinada pelos arcebispos de Baltimore, New York e Boston, acabou por ter uma certa publicidade no país, devido ao mal-estar causado pela carta de agradecimento dos bispos portugueses – e que mereceu a atenção da imprensa internacional – em que se referiram às igrejas destruídas e profanadas. O *Século* procurou demonstrar que havia exagero nas queixas dos prelados, justificando os actos governamentais, nomeadamente a proibição das vestes talares, apresentada, mais uma vez, como tendo obedecido ao intuito de “impedir enxovalhos” numa época de “efervescência anticlerical”³⁵³.

O mesmo jornal não escondia a sua irritação perante os “desconchavos” de uma “folha clerical” de Roma – o *Corrière d'Italia* – que, ao referir-se à situação da Igreja Católica em Portugal, dava conta que se encontravam 700 padres presos e 200 fugidos³⁵⁴. Haverá certamente um considerável exagero, sobretudo quanto ao número de padres encarcerados. Tais notícias revelam, todavia, como a situação era analisada em alguns círculos estrangeiros, onde o nosso país, longe de ser visto como espaço de liberdade, era considerado uma enorme prisão³⁵⁵.

Os comentários sobre a situação em Portugal, publicados na imprensa estrangeira, eram lidos com grande atenção. As legações portuguesas tinham o cuidado de informar o ministério português dos Negócios Estrangeiros sobre as notícias

³⁵¹ *A Guarda*, Ano XVI, 16/10/1920, p. 1, col. 5.

³⁵² Foi nestes termos que os bispos irlandeses, na sua reunião anual, e o arcebispo de Westminster, num discurso que proferiu, encararam as medidas tomadas pelo governo português. Cf. *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 32, 10/08/1911, p. 384. O episcopado francês e o episcopado belga enviaram mensagens aos seus colegas portugueses – *ibidem*, nº 37, 14/09/1911, p. 438. Nos primeiros meses de 1912 a Federação Católica da Arquidiocese de Westminster exprimiu ao Patriarca de Lisboa a sua simpatia, extensiva a todos os católicos de Portugal, pela perseguição que lhes estava sendo movida. Cf. *Correio da Beira*, Ano I, nº 98, 6/03/1912, p. 1, col. 4. O episcopado recebeu também a solidariedade do arcebispo de Mariana – no Brasil – e bispos seus sufragâneos. Cf. Rodrigo Costa, *Brado de Justiça*, cit., p. 39.

³⁵³ *O Século*, Ano XXXII, nº 11052, 16/09/1912, p. 1, col. 1-2.

³⁵⁴ *Ibidem*, nº 11047, 11/09/1912, p. 2, col. 5. O semanário *A Guarda* transcreveu a notícia dada pelo jornal italiano, que dizia basear-se em informações fornecidas por um padre francês com residência junto à fronteira entre Portugal e Espanha e que albergava um sacerdote português na situação de fugitivo, para escapar ao “cárcere do governo maçónico”. Cf. *A Guarda*, Ano VIII, nº 363, 29/09/1912, p. 2, col. 1.

³⁵⁵ Notícias sobre prisões portuguesas cheias de presos políticos – embora, na maioria, não fossem membros do clero – circulavam pela Europa. Na Inglaterra, a duquesa de Bedford, já referida, dinamizava manifestações contra o governo português.

divulgadas pela imprensa dos países onde se encontravam estabelecidas. Recortes de jornais, normalmente acompanhados da respectiva tradução, faziam parte da correspondência. A *Questão Religiosa* merecia a atenção dos periódicos estrangeiros que, com frequência, atacavam a política portuguesa, avaliada como intolerante e persecutória³⁵⁶.

Para lá dos actos opressores de que seriam vítimas os católicos, as condições económicas da Igreja, desprovida dos meios necessários para as funções culturais, com os clérigos arrastando vidas de miséria, sensibilizavam alguns estrangeiros, provocando actos de solidariedade. Um exemplo desses gestos vindos de outro país é a oferta ao episcopado português da quantia de vinte e oito mil setecentos e oitenta e nove pesetas, enviada pelo arcebispo de Toledo em nome dos prelados espanhóis³⁵⁷. O próprio Sumo Pontífice mostrou um cuidado idêntico. Antes de morrer, Pio X determinou que fosse concedida à Igreja em Portugal, para fazer face às suas necessidades, a quantia de um milhão de liras³⁵⁸.

11. A política anti-religiosa e as confissões não católicas

Nas últimas décadas da Monarquia, o republicanismo antiliclerical, mesmo na sua faceta anti-religiosa, mostrava uma benevolência para com as minorias religiosas muito dissemelhante da disposição de combate para com a Igreja Católica. Essas comunidades minoritárias, sobretudo as que seguiam o cristianismo reformado³⁵⁹, eram suas aliadas naturais na luta contra o catolicismo romano, que gozava de um autêntico monopólio religioso, garantido pela Carta Constitucional

³⁵⁶ Arquivo Histórico Diplomático, *Relações Diplomáticas com a Santa Sé*. Traduções de artigos publicados em jornais alemães que se debruçaram sobre a situação em Portugal, enviados pela legação de Berlim, podem ser consultados em Miguel Nunes Ramalho, *Sidónio Pais Diplomata e Conspirador (1912-1917)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2001, pp. 154-165. O *Hamburger Nachrichten*, em 14 de Março de 1913, informava os seus leitores que centenas de inocentes estavam há meses em prisão preventiva, devido à “epidemia de espionagem” e ao “furor da denúncia”. Referia-se ainda ao “grosseiro atentado contra os sentimentos humanos e religiosos”, aos “profanadores das capelas”. Idem, *ibidem*, pp. 164 e ss.

Sobre a campanha da imprensa britânica veja-se Nuno Severiano Teixeira, *O Poder e a Guerra – 1914-1918*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996, p. 179. Homem Cristo Filho relatou em diversos jornais franceses as condições desumanas em que se encontravam os presos políticos, tendo estado presente, em 1914, na manifestação que teve lugar em Londres, de protesto contra tal estado de coisas. Cf. Miguel Castelo-Branco, *Homem Cristo Filho – do Anarquismo ao Fascismo*, Lisboa, Nova Arrancada, 2001, pp. 56-58.

³⁵⁷ *A Nação*, Ano LXVI, n.º 15794, 6/08/1913, p. 1, col. 2. A oferta foi enviada ao patriarca de Lisboa que, em carta ao arcebispo de Toledo, com data de 30/06/1913, agradeceu as 29312 pesetas – quantia um pouco superior à que *A Nação* noticiou. Cf. Arquivo Histórico do Patriarcado, *Correspondência Oficial durante a residência do Sr. Patriarcha em Santarém*, n.º 17, fls. 13 vs.

³⁵⁸ *Vida Catholica*, Ano I, n.º 16, 20/04/1916, p. 691.

³⁵⁹ Os judeus que se foram estabelecendo em Portugal a partir dos finais do século XVIII, vindos de Gibraltar e norte de África, não estavam interessados em fazer proselitismo religioso. Bastava-lhes a liberdade religiosa e o reconhecimento oficial da existência da sua comunidade. Aproveitaram a conjuntura criada pela implan-

que, embora reconhecendo os direitos fundamentais dos cidadãos, proclamava ser a religião católica a religião do reino.

Republicanos laicistas e protestantes perseguiram alguns objectivos comuns. À campanha a favor da separação entre Estado e Igreja juntava-se o combate ao jesuitismo, aos novos dogmas proclamados na segunda metade do século XIX e à primazia do Pontífice Romano. Mesmo no campo mais estreito da prática religiosa, encontravam-se do mesmo lado, no combate ao celibato eclesiástico e à confissão auricular, no desejo de simplicidade no culto, sem as exterioridades e pompas da liturgia católica.

Idênticas afinidades entre protestantes e republicanos livres-pensadores são detectadas em outros países. Em França, as comunidades protestantes, bem aliçadas por séculos de luta, embora minoritárias tinham um peso, em termos de percentagem demográfica, muito superior ao dos seus correligionários em Portugal. A partir de 1802, quando Bonaparte, então Primeiro Cônsul, fez votar uma lei que deu estatuto legal às Igrejas protestantes, passaram estas a gozar de uma igualdade formal, podendo realizar livremente os actos de culto nos seus templos e ensinar a sua religião em escolas. Mas o reconhecimento oficial do pluralismo religioso teve repercussões na esfera política, na medida em que o Estado, ao assumir-se como protector e controlador de todos os cultos, se tornava indiferente em matéria religiosa. Por outro lado, existindo liberdade de opção entre os diversos cultos reconhecidos, cessou a obrigação jurídica de pertencer a qualquer religião³⁶⁰. Assim sendo, o protestantismo foi uma das forças que potenciaram a laicização da sociedade francesa ou, pelo menos, a sua secularização. Aliás, pode mesmo ser considerado como «religião laica»³⁶¹, tendo abolido, com a Reforma, o culto dos santos, o milagre da missa, a maioria dos sete sacramentos recebidos do catolicismo, com a subsequente valorização do profano, o que se traduziu num maior investimento na higiene e instrução. Ao longo do século XIX, muitos protestantes sonhavam com um regime de separação, onde se encontrassem em livre concorrência com o catolicismo que, em seu entender, não correspondia ao espírito do tempo. Então, a religião da maioria sairia vencida³⁶². Pensavam que, sendo a Igreja Católica inimiga do progresso, a França só poderia acompanhar o seu século se o catolicismo declinasse, em proveito do protestantismo. Mas a religião maioritária não parecia disposta a assistir impassível ao avanço protestante. Algumas comunidades recentemente convertidas foram impedidas de exercer o culto e os seus pastores levados aos

tação da República para apresentar os estatutos da sua comunidade, que foram aprovados por alvará de 9 de Maio de 1912. Cf. Samuel Shwarz, *História da Moderna Comunidade Israelita de Lisboa*, Lisboa, [s.n.], 1959.

³⁶⁰ Jean Baubérot, *Le Retour des Huguenots – La vitalité protestante XIXe.-XXe. siècle*, Paris-Genève, Les Éditions du Cerf et Les Éditions Labor et Fides, 1985, pp. 17 e ss.

³⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 19.

³⁶² Idem, *ibidem*, p. 20.

tribunais³⁶³. Os católicos intransigentes, no combate entre as duas França em torno dos valores da Revolução Francesa, consideravam mesmo que o protestantismo era a raiz dos males engendrados pela Revolução e pelo liberalismo³⁶⁴.

A III República permite o aumento de influência do protestantismo, olhado como religião adaptada ao mundo moderno. Na primeira linha da luta pela escola laica, considerada como “la condition même du respect de la liberté de conscience”³⁶⁵, encontram-se protestantes ou originários do protestantismo. Mas isto não significa que vissem com bons olhos o projecto de laicização da sociedade. Uma corrente de opinião – os *évangéliques*, contrapostos aos *libéraux* – colocava algumas reservas à supressão das escolas confessionais, inquietando-se com o projecto de construir um estado livre e próspero que fazia profissão de ignorar Deus³⁶⁶. Alguns temiam a intolerância dos livres-pensadores, vendo neles um “plagiat du cléricalisme romain”³⁶⁷. Assim, o autor de uma obra publicada em 1905 opunha a “une Église noire, la catholique, une Église rouge, la libre penseuse”. Para ele, os livres-pensadores constituíam o clero secular de uma Igreja cujo clero regular era a franco-maçonaria³⁶⁸. Aliás, esses homens ostensivamente sem religião não mereciam a confiança de um grande número de protestantes, desconfiados de que, um dia, regressariam às suas origens, morrendo no seio da Igreja Católica. Acontecera assim já com muitos deles. Por essa mesma razão, até os padres católicos preferiam os livres-pensadores aos protestantes³⁶⁹. É que, quanto aos primeiros, haveria a esperança de que eles pudessem regressar ao antigo grémio. Os outros já tinham sólidas amarras em outro porto.

Porém, a outra corrente do protestantismo, mais numerosa, estava disposta a sacrificar direitos antigos para pôr termo ao imperialismo da Igreja Católica e construir uma sociedade civil independente, que garantisse a liberdade religiosa autêntica³⁷⁰. Um pastor protestante, da corrente *évangélique*, favorável à união com os *libéraux*, escrevia:

«Laïcizer [...] c'est détruire l'autorité, c'est briser tous les monopoles, c'est proclamer la liberté absolue de toutes les consciences individuelles dans la dépendance unique de Dieu»³⁷¹.

³⁶³ Idem, *ibidem*, p. 22.

³⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 91.

³⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 81.

³⁶⁶ Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République – 1871-1914*, Paris, Éditions Cana / Jean Offredo, 1982, p. 88.

³⁶⁷ Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée...*, cit., p. 212.

³⁶⁸ O livro tem por título *Les Deux Frances et leurs Origines Historiques* e o seu autor é Paul Seippel. Cf. Jacqueline Lalouette, *ibidem*, p. 212.

³⁶⁹ Jacqueline Lalouette, *ibidem*, p. 213.

³⁷⁰ Mona Ozouf, *ob. cit.*, pp. 86-89.

³⁷¹ Jean Baubérot, *ob. cit.*, p. 86.

Assim, por se ver na Separação a possibilidade de desenvolvimento do individualismo religioso, é compreensível a presença de protestantes, ou que tinham origem protestante, entre as personalidades ligadas à fundação da escola laica. Aliás, o facto de se defender uma escola aconfessional não quer dizer ausência de respeito pelo ideal religioso, pois a ideologia que presidia ao nascimento dessa escola estava imbuída “d’inspiration kantienne et spiritualiste”, sendo, por isso, aceitável para os protestantes franceses³⁷².

Contudo, esta aliança não podia ter futuro. Para os livres-pensadores radicais, o protestantismo representava somente uma etapa no processo de emancipação da razão humana³⁷³.

Em Portugal, nos finais da Monarquia, a situação era bem diferente. Os protestantes constituíam uma ínfima minoria, não estando representados nos quadros administrativos ou políticos. Os membros das elites, quando contestavam a autoridade da Igreja Católica, não procuravam uma alternativa religiosa em outra confissão cristã, preferindo aderir a doutrinas que colocavam o homem no lugar de Deus. Tornavam-se livres-pensadores. Quanto aos protestantes, confinados entre os católicos e os descrentes, acabavam por ter pouco espaço para se expandir³⁷⁴. Como acontecia em França, os combatentes da influência do catolicismo em Portugal, no seu ressentimento contra a Igreja Romana, vista como inimiga do progresso, que rebaixava o Homem frente a um Deus de quem tudo dependia – desde os movimentos dos astros à distribuição dos bens materiais –, encaravam os seguidores de outras religiões como aliados de ocasião. Quanto aos protestantes, não existia motivo para hesitações no apoio a dar aos anticatólicos. Como não tinham regalias cuja perda pudessem lamentar, só encontravam vantagens na mudança política que se desenhava.

Segundo o art. 6.º da Carta Constitucional, as religiões não católicas eram somente permitidas aos estrangeiros com seu culto doméstico ou particular, ou em casas para isso destinadas, sem forma exterior de templo. O ponto 4 do art. 145.º garantia que ninguém podia ser processado por causa da sua religião, enquanto respeitasse a do Estado e não ofendesse a moral pública³⁷⁵. Mas o Código Penal

³⁷² Mona Ozouf, *ob. cit.*, p. 87.

³⁷³ Jean Baubérot, «Le christianisme social protestant et la libre pensée (1898-1914)» in *Libre Pensée et Religion Laïque en France...*, cit., p. 234.

³⁷⁴ Luís Aguiar Santos, “O Protestantismo em Portugal (Séculos XIX e XX): linhas de força da sua história e historiografia”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo XII, Lisboa, CEHR, 2000, p. 41.

³⁷⁵ Deve ter-se em atenção que, em 1820, existia já grande interesse e curiosidade pelo protestantismo, o que se compreende se pensarmos nos estrangeiros residentes ou, simplesmente, de passagem, sobretudo nas zonas de Lisboa, Porto e Madeira. Em 1806, milhares de portugueses assistiram, a bordo de um navio inglês ancorado no Tejo, à celebração de cultos evangélicos. Na Madeira, em 1809, registou-se a primeira distribuição de bíblias, que ascendeu a vinte mil exemplares. Cf. João Francisco Marques, “Para a História do Protestantismo em Portugal”, in *separata da Revista da Faculdade de Letras*, II série, vol. XII, Porto, 1995, p. 435.

previa condenações de multa e prisão para os actos atentatórios à religião do Estado, como injúria por palavras ou textos, assim como a renúncia pública da religião católica romana³⁷⁶. Embora, na prática, não existisse qualquer punição para quem seguisse outra religião no interior da sua casa, sem culto público não havia condições para que se desenvolvessem, com êxito, acções de apostolado. A propaganda das doutrinas protestantes era objecto de vigilância por parte das autoridades civis que, instigadas pelas autoridades religiosas, actuavam, por vezes, contra os infractores. Nos anos quarenta do século XIX, o médico e filantropo escocês Robert Reid Kalley, que conseguiu organizar uma numerosa comunidade presbiteriana na Madeira – desenvolvendo igualmente uma importante obra de assistência –, sofreu grandes perseguições, sendo obrigado a deixar o arquipélago. Muitos dos seus seguidores, para escaparem à onda persecutória, foram recolhidos em navios britânicos e partiram para longe. Seriam cerca de mil os emigrantes por motivos religiosos, que se distribuíram por três regiões: ilha de Trindade, Estados Unidos da América e Brasil. Nos lugares de acolhimento organizaram igrejas presbiterianas³⁷⁷.

As perseguições não ficaram limitadas à Madeira. No continente, a opressão anti-protestante ia fazendo vítimas. Manuel Vieira, ex-emigrante de Barcelos que, no Brasil, abraçara a Reforma e, como tantos outros, colocou o seu entusiasmo ao serviço da evangelização, em cerca de vinte anos de propaganda, entre o regresso a Portugal e a sua morte, em 1884, sofreu várias condenações que lhe valeram doze anos de detenção, no total³⁷⁸. Diogo Cassels, um português com origens escocesas que desenvolveu em Gaia uma importante acção social e cultural, como suporte da conquista de adesões, foi condenado a seis anos de deportação. Tendo interposto recurso, acabou por ser absolvido³⁷⁹. Em 1879 foram presos alguns soldados que, escudando-se na sua crença evangélica, se negaram a cumprir o preceito da confissão perante os capelães dos seus regimentos³⁸⁰.

Talvez os casos de opressão individual não fossem muito frequentes e, quando ocorriam, “os tribunais confirmavam a prevalência das liberdades consagradas na

³⁷⁶ J. Mendes Moreira, “A minoria cristã evangélica em finais de oitocentos. Problemas e dificuldades de afirmação e crescimento da Igreja Lusitana nas décadas de 1880 e 1890”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos* – Actas do colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (Vila Nova de Gaia – 6 e 7 de Maio de 1995), Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995, p. 72.

³⁷⁷ Alguns anos depois Kalley partiu para o Brasil, a continuar o seu apostolado entre portugueses e brasileiros. Fundou no Rio de Janeiro a *Igreja Evangélica Fluminense*. Cf. Luís Aguiar Santos, “A transformação do campo religioso português”, in *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Círculo de Leitores, 2000, pp. 449-450. Veja-se também Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal...*, cit. pp. 529-533. Nesta obra, no Capítulo VI, o autor debruça-se sobre a história das minorias religiosas em Portugal.

³⁷⁸ François Guichard, “O Torne e a Igreja Lusitana no contexto do protestantismo português do século XIX”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos*, cit., p. 59 e João Francisco Marques, *ob. cit.*, pp. 440-441.

³⁷⁹ François Guichard, *ob. cit.*, p. 60 e Fernando Peixoto, “A dívida do protestantismo aos Cassels”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos*, cit., p. 40.

³⁸⁰ João Francisco Marques, *ob. cit.*, p. 446.

Carta”³⁸¹. Mas a maioria católica não parecia disposta a aceitar a concorrência de outras igrejas. Nesta conformidade, em 1867, o deputado Carlos Testa protestou, nas Cortes, contra a tolerância religiosa face às missões evangélicas que estavam a surgir. As Cortes rejeitaram, em 1872, um projecto de lei, apresentado pelo bispo de Viseu, que concedia a liberdade religiosa aos seguidores de cultos não católicos romanos³⁸². Porém, a lei de 1878, que regulamentou o registo civil de nascimentos, casamentos e óbitos para os não católicos, já previsto pelo Código Civil de 1867, representa o reconhecimento de que o unanimismo religioso deixara de existir. Era uma realidade com a qual muitos católicos não se conformavam. A conjuntura do Ultimato (1890) forneceu o pretexto para o incremento de manifestações de hostilidade para com as comunidades protestantes, acusadas de se encontrarem sob influência britânica³⁸³.

Sendo assim, a vida da minoria cristã continuou a depender do grau de tolerância das autoridades civis³⁸⁴. As comunidades de convertidos ao protestantismo que, na segunda metade do século XIX e nos inícios do século XX, se foram constituindo, não tinham uma direcção comum, sendo orientadas por estrangeiros. Os novos dogmas da Imaculada Conceição e da infalibilidade papal estarão, porventura, na origem do abandono da Igreja Católica por parte de um grupo de sacerdotes católicos – cerca de dez –, alguns dos quais tiveram um importante papel na constituição da *Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica*, fundada em 1880. A designação, só por si, parece ter subjacente uma intenção nacionalista. No Prefácio do *Livro de Oração Comum*, declara-se o propósito de “expurgar a Religião Cristã das corrupções seculares, reivindicar as liberdades da primitiva Igreja Lusitana – por tanto tempo sujeita ao jugo estrangeiro de Roma – e difundir por todo este país uma doutrina que seja a católica e apostólica, numa igreja portuguesa e não romana”³⁸⁵. A nova igreja representa, assim, uma tentativa de “dar um sentido religioso, de protesto dentro da fé cristã, ao anti-Romanismo político e intelectual que se manifestava ruidosamente em Portugal”³⁸⁶.

A Igreja Lusitana veio a integrar diversas comunidades evangélicas já existentes. Os núcleos principais situavam-se nas regiões de Lisboa e Porto/Vila Nova de Gaia. Mostravam-se particularmente interessados na fundação de escolas, mas não descuravam outras instituições de ajuda aos mais necessitados³⁸⁷. Outros

³⁸¹ Luís Aguiar Santos, “A Primeira Geração da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (1876-1902)”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, CEHR, 1996/1997, p. 303.

³⁸² João Francisco Marques, *ob. cit.*, pp. 442-444.

³⁸³ Idem, “Reacção da maioria católica face à minoria protestante em Portugal”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos...*, cit., p. 163.

³⁸⁴ J. Mendes Moreira, *ob. cit.*, p. 75.

³⁸⁵ Luís Aguiar Santos, “A primeira Geração da Igreja Lusitana...”, cit., p. 335. Veja-se, em *Apêndice Documental*, o texto da “Constituição da Igreja Lusitana”. Idem, *ibidem*, pp. 352-360.

³⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 343.

³⁸⁷ O pastor Diogo Cassells, que exerceu a sua actividade em Gaia, no Torne – e que tinha fortuna pessoal que lhe permitiu levar por diante muitas iniciativas – fundou, nos finais do século XIX, uma *Sociedade de Socorros Mútuos*, para ajuda a doentes e inabilitados, um *Banco dos Artistas*, um *Gabinete de Leitura* e uma

grupos de protestantes, não pertencentes a esta igreja, continuavam a ter as suas reuniões e a tentar conquistar prosélitos em Viana do Castelo, Setúbal, Portalegre... Em 1889 existiam cerca de vinte congregações evangélicas em Portugal e Ilhas Adjacentes³⁸⁸.

Toda esta actividade, embora com resultados necessariamente modestos no conjunto da população³⁸⁹, desagradava ao sector católico mais intransigente, que excitava contra os protestantes o fanatismo dos povos. Em vários lugares registaram-se desacatos aquando da realização de conferências evangélicas³⁹⁰, ocorrendo mesmo acções de queima pública de bíblias e folhetos de propaganda³⁹¹. Em Buarcos, onde existia um centro de divulgação evangélica, verificaram-se actos de apedrejamento contra as pessoas aí reunidas, sem que houvesse qualquer intervenção da autoridade³⁹².

Tolerados, quando muito, por um Estado que se afirmava católico, podendo ser vítimas de actos de violência por parte de pessoas ignorantes, não admira que o programa dos livres-pensadores, com promessas de liberdade de consciência e de separação entre Estado e Igreja Católica Romana, recebesse o apoio dos seguidores das religiões minoritárias. O clima de abertura para com esses agrupamentos, proporcionado pela emergência do novo regime, prometia novas oportunidades de expansão. Como acontecia com as minorias protestantes existentes em França e outros países³⁹³, também em Portugal as comunidades evangélicas confiavam que, num clima de liberdade, teriam condições para alargar a sua influência. Por isso, apressaram-se a enviar mensagens de regozijo pelo advento da República, que lhes dava a esperança de poderem, “sem receio de intolerância”, levar a todos os pontos a mensagem salvadora e de regeneração espiritual³⁹⁴.

Os anticlericais, por seu lado, conhecendo embora a diferença, em termos numéricos, entre católicos e seguidores de outras confissões, procuravam escamotear essa realidade, esforçando-se por reduzir a importância dos primeiros. Favoreciam mesmo a concorrência dos grupos minoritários, pois que, com o

Sopa Económica. No Torne e em Rio de Mouro (Sintra) existiam aulas de alfabetização de adultos. Cf. Luís Aguiar Santos, “A Primeira Geração da Igreja Lusitana...”, cit., pp. 316 e 342.

³⁸⁸ J. Mendes Moreira, *ob. cit.*, p. 82.

³⁸⁹ Segundo o censo de 1900, 99,8% da população era católica. Veja-se A. H. de Oliveira Marques (coord) *Portugal – da Monarquia para a República*, Lisboa, Editorial Presença, 1991, p. 479.

³⁹⁰ J. Mendes Moreira, *ob. cit.*, p. 78.

³⁹¹ António Manuel S. P. da Silva, “Dos prelos como instrumento de missão. A «Boa Imprensa» e a Imprensa Protestante no último quartel do século XIX”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos...*, cit., p. 99.

³⁹² *Gazeta da Figueira*, 5/04/1902, cit. por Rui Cascão, *Permanência e Mudança em Duas Comunidades do Litoral: Figueira da Foz e Buarcos entre 1861 e 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1989, p. 807.

³⁹³ Também no Brasil os protestantes alimentavam a esperança de que, com o regime de separação, muitos dos que eram nominalmente católicos abandonariam as suas ligações à Igreja Católica. David Gueiros Vieira, *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, Brasília, Universidade de Brasília, 1980, p. 283.

³⁹⁴ *A Luz e Verdade* (Porto), Ano VII, nº 10-11, Setembro-Outubro de 1910, p. 1.

avanço destes, enfraqueceria o seu principal adversário – a Igreja Católica. As suas acções de missão eram acolhidas com benévola simpatia pela imprensa jacobina. Em Novembro de 1910, *O Mundo* noticiou a ida do reverendo Alfredo da Silva – um dos mais conhecidos chefes da comunidade protestante do Porto – à freguesia de Freixedas do Torrão, no concelho de Figueira de Castelo Rodrigo, para uma exposição da sua doutrina perante uma assembleia de mais de quatrocentas pessoas. Depois de calorosas saudações à República, que, na sua perspectiva, teria vindo libertar as consciências, o visitante explanou os princípios da fé dos protestantes em Deus, em Jesus Cristo, nos Evangelhos. A acreditar no correspondente de *O Mundo*, explicou também por que não acreditavam em “latins, bulas e confissões”. Ao ser-lhe mostrada a escola, que funcionava em péssimas condições, exprimiu a sua indignação, sobretudo por lhe ser referido que a junta de paróquia ia despende uma grande quantia num altar para a igreja, em vez de aplicar na melhoria das condições escolares³⁹⁵.

Conhecendo a simpatia jacobina por tudo quanto pudesse enfraquecer a Igreja Católica, compreende-se que, embora apodando de obscurantistas todas as práticas religiosas, grande número de republicanos encarasse com particular benevolência os seguidores de religiões reformadas que, em algumas zonas, já exerciam “benéfica influência”. Esta expressão foi usada a propósito de uma escola protestante existente em Rio de Mouro, olhada com simpatia pelo redactor de um jornal local que encareceu os sentimentos republicanos do director. Ao mesmo tempo, chamava a atenção – desejando que fosse feita uma “limpeza” – para uma escola católica existente na mesma localidade e que era apodada de “foco de beatas”³⁹⁶. Em outras regiões a acção dos seguidores de religiões reformadas mereceu referências elogiosas. Em Vila Nova de Gaia essa actividade foi consagrada publicamente pelas novas autoridades municipais. A 21 de Dezembro de 1910, em sessão camarária, foi decidido alterar o nome da Rua de Torne, que passaria a chamar-se Rua Diogo Cassells³⁹⁷, em homenagem ao benemérito pastor que dirigia a comunidade protestante local. Os republicanos vão mesmo pôr ao serviço do seu combate à Igreja Romana a memória protestante de violências infligidas pelos católicos em guerras passadas. Assim, *O Seculo* de 24 de Agosto de 1912 fazia saber que, nesse dia, no *Centro Escolar Magalhães Lima*, teria lugar uma sessão comemorativa de três importantes datas: matança dos huguenotes, nascimento de Joaquim António de Aguiar e revolução liberal de 1820³⁹⁸.

³⁹⁵ *O Mundo*, Ano XI, nº 3606, 12/11/1910, p. 3, col. 6. A descrição coincide com a apresentada na revista evangélica *A Luz e Verdade*, Ano VII, nº 12, Dezembro de 1910, p. 5, col. 1.

³⁹⁶ *A Voz do Povo* (Lisboa) Ano I, nº 20, 21/07/1912, p. 1, col. 3.

³⁹⁷ João Francisco Marques, “Para a História do Protestantismo...”, cit., p. 463.

³⁹⁸ *O Século*, Ano XXXII, nº 11029, 24/08/1912, p. 3, col. 1.

O próprio governo não se importava de ostentar a sua predilecção para com os reformados. Tendo-se deslocado a Lisboa o bispo metodista Joseph Hartzell, da América do Norte, o ministro dos Negócios Estrangeiros ofereceu em sua honra um banquete, com a presença de alguns membros do Governo Provisório, entre os quais o responsável pela pasta da Justiça. O visitante foi alvo de grandes manifestações de simpatia e, segundo noticiou *O Mundo*, o ministro da Marinha teria bebido pela “cooperação benéfica” das missões metodistas nas colónias portuguesas³⁹⁹.

Apesar de todo este clima aparentemente tão animador, o decreto de 20 de Abril de 1911 não entusiasmou os núcleos de cristãos não católicos. Fez nascer mesmo fortes apreensões. Considerando que, na sua perspectiva, os católicos continuavam a ser privilegiados – pois os templos e outros bens permaneciam à sua disposição –, temiam as dificuldades que a lei impunha aos actos de culto. A 16 de Junho alguns representantes de várias igrejas evangélicas foram recebidos por Bernardino Machado, ministro interino da Justiça, a quem fizeram entrega de um memorial. Neste documento, os subscritores, agradecendo embora o que fora consignado sobre liberdade de consciência, ponderavam que a execução da lei transtornaria consideravelmente a sua acção. Levaria ao encerramento das suas escolas e causaria perturbações aos seus actos de culto. É que, para além da sessão do domingo, os fiéis costumavam reunir-se à noite, duas vezes por semana, o que lhes era proibido pelo novo decreto. Recebiam com frequência visitas de evangélicos estrangeiros que, normalmente, tomavam a palavra. Ora, com as disposições dos artigos 15.º e 178.º⁴⁰⁰ já isso não era possível. Temiam também que a proibição de actos de culto fora dos templos viesse a interferir nos funerais. Quanto ao direito de propriedade, que afectara a Igreja Católica, atingia-os igualmente a eles. Assim, para que os protestantes não ficassem “reduzidos a circunstâncias mais críticas e mais dolorosas do que aquelas em que se encontravam quando o ultramontanismo reinava neste país”, pediam algumas alterações à lei, no sentido de a tornar “apropriada à maneira de ser protestante”⁴⁰¹.

Embora, com a sua proverbial simpatia, Bernardino Machado tivesse assegurado à comissão que o governo se encontrava na melhor disposição para com as Igrejas Protestantes, a resposta é que tardou a chegar. No Porto, alguns proprietários dos edifícios onde funcionavam templos e escolas evangélicas, ao aproximar-se o dia 1 de Julho, no receio de que os seus bens viessem a ser incluídos nas disposições restritivas ao direito de propriedade inseridas na lei, tudo fizeram para

³⁹⁹ *O Mundo*, Ano XI, nº 3679, 27/01/1911, p. 3, col. 1 e *Echos do Minho*, Ano I, nº 8, 2/02/1911, p. 3, col. 1.

⁴⁰⁰ O art. 15.º fazia recair o peso da lei sobre aquele que, arrogando-se a qualidade de ministro de uma religião, exercesse publicamente qualquer dos actos da mesma religião, que somente podiam ser praticados pelos seus ministros, para isso devidamente autorizados. O art.º 178.º dispunha que nenhum ministro da religião, estrangeiro ou naturalizado português, pudesse tomar parte principal ou acessória em actos de culto público de qualquer religião dentro do território da República, sem consentimento especial.

⁴⁰¹ O memorial foi publicado em *A Luz e Verdade*, Ano VIII, nº 7, 30/06/1911, pp. 1 e 2.

encerrar esses serviços. O pastor Alfredo da Silva pôs-se a caminho de Lisboa e, em conversa com Afonso Costa e Bernardino Machado, conseguiu a garantia de que as igrejas, escolas e outras corporações conservariam o *statu quo ante* no respeitante aos pontos versados no memorial, até à publicação de um próximo regulamento⁴⁰².

Os protestantes passaram a viver numa situação um tanto equívoca. A benevolência que recebiam de algumas autoridades criava nos espíritos a ideia de que, afinal, a lei não era igual para todos. Aliás, católicos e protestantes não se consideravam do mesmo lado. Os católicos comparavam o rigor com que se cumpria a lei relativamente a eles com a benevolência praticada para com os protestantes. Em Dezembro de 1912, o periódico *Echos do Minho*, ao comentar um gesto da autoridade administrativa de Braga, proibindo que as novenas do Menino Deus se realizassem de madrugada, afirmava que os protestantes efectuavam, sem qualquer problema, sessões nocturnas, com cânticos religiosos e orações, no seu lugar de reunião⁴⁰³. Do mesmo modo, quando a autoridade política ordenou o encerramento de uma escola mantida pelo pároco da freguesia de Santos-o-Velho, em Lisboa, logo constou que, não muito longe dali, em escolas protestantes, se ministrava doutrina. Embora se pudesse alegar que os católicos reclamavam agora contra uma discriminação que não os incomodara quando tocava aos outros, os comentários provocaram a reacção do director do *Colégio Evangélico Lusitano*. Pretendeu justificar a existência da sua escola, alegando que, durante os dias de semana, não se ensinava religião. Confessou, contudo, que, antes das lições, eram entoados cânticos religiosos ou patrióticos. Tais explicações vieram colocar a escola evangélica numa situação difícil perante as autoridades civis. Não tardou que as aulas na sua escola fossem suspensas, por ordem do administrador⁴⁰⁴.

Esta situação pouco definida não podia manter-se por muito tempo, até porque, em algumas regiões, os livres-pensadores se mostravam hostis a todas as formas de apostolado de natureza religiosa, fosse qual fosse a sua origem. Esses radicais afiançavam que nem só os católicos impingiam “as suas lérias e larachas fanatizadoras”. Quem assim escrevia informava que, em Vila Franca de Xira e Alhandra, uns sujeitos pertencentes a missões evangélicas haviam distribuído folhetos cheios de “baboseiras religiosas e heresias científicas”. O melhor, concluía o crítico, era mandar passear os propagandistas de todas essas religiões⁴⁰⁵.

Também os órgãos governamentais sentiram a urgência em clarificar as suas posições. Em Janeiro de 1912, uma circular dirigida pelo Ministério da Justiça aos governadores civis recomendava que a lei fosse aplicada com igualdade, para que não

⁴⁰² *Ibidem*, nº 9, 25/07/1911, p. 2, col. 1. O ministro da Justiça enviou depois um telegrama, para servir de garantia perante qualquer autoridade, das promessas feitas.

⁴⁰³ *Echos do Minho*, Ano II, nº 204, 25/12/1912, p. 1, col. 5.

⁴⁰⁴ Este caso pode ser acompanhado em *O Dia*, nº 112, 20/11/1911, nº 114, 22/11/1911, nº 115, 23/11/1911 e nº 123, 4/12/1911.

⁴⁰⁵ *O Mundo*, Ano XI, nº 3685, 3/02/1911, p. 2, col. 2.

desfrutassem de tratamento excepcional as confissões religiosas não católicas que, “embora não tenham as responsabilidades históricas de uma nefasta influência na vida nacional, nem por isso estão isentas de abusar e de prejudicar a República”⁴⁰⁶.

Comprovava-se, assim, que a aliança entre uma confissão religiosa e um Estado, que alimentava um projecto de expulsar Deus das consciências, era contranatura. Não espanta que, do lado protestante, começassem a surgir apreciações duras sobre a liberdade religiosa. Em finais de Setembro de 1911, o articulista da revista *A Luz e Verdade* defendia que a *Lei da Separação*, com todas as condições humilhantes que impunha, indiciava “uma falsa ideia de liberdade, uma intolerância não disfarçada”. Acrescentava que, se o legislador tivera a intenção de criar dificuldades à religião e fazer predominar o seu próprio modo de pensar, fora bem sucedido. Contudo, se desejava consolidar a República e enfraquecer a Igreja de quem era inimigo, não conseguira os seus fins, pois que muitos católicos, ao verem atacada a sua Igreja, se haviam tornado mais monárquicos do que eram antes. Quanto à Igreja Romana, entendia que, sem o apoio do Estado, muito provavelmente se tornaria mais independente e vigorosa⁴⁰⁷.

A propaganda anti-religiosa desenvolvida pelos militantes mais sectários, com a convivência dos governos, não podia deixar de levantar protestos entre os cristãos não católicos. Nas cerimónias comemorativas do primeiro aniversário da República, em S. João de Areias um dos oradores – seguindo, aliás, o habitual neste tipo de cerimónias cívicas – atacou o espírito religioso. Um protestante, que se encontrava presente, perante o silêncio dos ouvintes, certamente católicos na sua maioria, ergueu a voz e refutou. Segundo parece, o militante, que estivera na origem do incidente, ficou irritado, comentando que o protestantismo era pior que o romanismo⁴⁰⁸.

Em 1913 um movimento de protestantes, em manifesto, declarava-se contra o lema “sem Deus, sem religião”, ostentado pelos estandartes da *Associação do Registo Civil*. Insurgia-se igualmente contra um facto que levantou gritos de indignação entre os católicos: um livre pensador registara na Câmara do Porto um cão, dando-lhe o nome de Jesus Cristo⁴⁰⁹.

As relações do republicanismo jacobino e do protestantismo acabavam por não ser tão harmoniosas como alguns esperariam. Se os radicais republicanos viam nos protestantes aliados naturais na sua guerra contra os católicos, não desejavam, contudo, que estes fossem substituídos por aqueles. Do outro lado, os protestantes, gratos à República que os dignificara, permitindo-lhes sair da clandestinidade, rapidamente se aperceberam das intenções anti-religiosas dos novos governantes, manifestadas nas barreiras levantadas às manifestações culturais, na proibição do ensino religioso,

⁴⁰⁶ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 6.

⁴⁰⁷ *A Luz e Verdade*, Ano VIII, nº 13, 30/09/1911, p. 1, col. 2.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, nº 14, 20/10/1911, p. 3, col. 3.

⁴⁰⁹ *O Livre Pensamento*, nº 2 (2ª série), Outubro de 1913, p. 23.

BIBLIOTHECA "ANTONIO MARIA CANDAL,,

SOB A DIRECÇÃO DO

REV. ARMANDO PEREIRA D'ARAUJO

III SERIE - OPUSCULO I

CARTAS ABERTAS

AO

CLERO CATHOLICO-ROMANO

POR

UM PRESBYTERO PORTUGUEZ



PORTO

TYPOGRAPHIA MENDONÇA (A VAPOR)

Rua da Ficaia, 30

1911

Todos os direitos reservados

Página de rosto do livro *Cartas abertas ao clero católico-romano*, preconizando uma Igreja apoiante da República e autónoma em relação a Roma.

mesmo nas escolas particulares, nas restrições ao exercício do culto⁴¹⁰. Iam compreendendo que, na sociedade sonhada pelos detentores do poder civil – uma sociedade sem Deus – não havia lugar para eles⁴¹¹. Protestantes e católicos, de costas voltadas, chocavam-se com os mesmos comportamentos ostensivamente anticristãos.

Contudo, nem todos os ministros de um e outro grupo se olhavam como adversários. Alguns padres católicos, mal vistos entre os seus correligionários, revelavam uma atitude conciliadora para com os irmãos de outras confissões cristãs. Entre estes, os ministros da *Igreja Lusitana Evangélica* estariam dispostos a receber de braços abertos os trânsfugas da Igreja Católica Romana. De Novembro de 1910 a Fevereiro de 1911 o boletim mensal *O Bom Pastor*, da comunidade do Candal, em Vila Nova de Gaia, publicou quatro cartas de “um presbítero português”, dirigidas ao clero católico romano. Estas e outras cartas foram publicadas em opúsculo pela Biblioteca António Maria Candal, responsável pelo boletim dessa comunidade. O seu autor, que defendia o rompimento com o “jesuítico Vaticano” e com os bispos, propunha a existência de uma Igreja Portuguesa, apoiante da República, com clérigos a quem fosse permitido o casamento⁴¹².

Talvez este “presbítero” nem sequer existisse. Talvez fosse uma estratégia imaginada por ministros da *Igreja Lusitana*, procurando animar outros padres católicos a dar o salto que os libertaria do domínio de Roma. A anteceder o texto das cartas, o director da Biblioteca deixava uma mensagem⁴¹³:

“Assim, como sinceros cristãos-evangélicos, mostramos, segundo ordenou Jesus Cristo, o nosso amor àqueles que são nossos adversários e nos criticam por pegarmos as VERDADES contidas nas SAGRADAS ESCRITURAS”.

Deve reconhecer-se que as novas condições políticas, que fizeram sair da clandestinidade os grupos religiosos minoritários, não se reflectiram num crescimento muito visível dessas comunidades, que não conseguiram constituir uma alternativa que cativasse multidões, dispostas a abandonar rituais antigos. O que não espanta. As conversões isoladas eram punidas pela maioria, traduzindo-se em situações de marginalização.

⁴¹⁰ *A Luz e Verdade*, nº 13, 30/09/1911, p. 1, col. 2.

⁴¹¹ Luís Aguiar Santos parece ter chegado a esta conclusão, afirmando que a *Lei da Separação* de 1911 não alterou sensivelmente as condições em que os protestantes viviam até aí. Em alguns campos limitou mesmo a sua acção. Veja-se Luís Aguiar Santos, “O protestantismo em Portugal (séculos XIX e XX)...”, cit., pp. 37-64.

⁴¹² *Cartas Abertas ao Clero Catholico-Romano – por um Presbytero Portuguez*, Porto, Biblioteca “António Maria Candal”, 1911.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 3.

CAPÍTULO III

PADRES PENSIONISTAS E PADRES NÃO PENSIONISTAS

A *Lei da Separação*, sobretudo no que concerne às pensões atribuídas aos membros do clero, deu origem a uma profunda divisão no interior do baixo clero, que afectou as vidas de numerosas paróquias. Do mesmo modo que a imprensa republicana dividiu os padres em liberais e reaccionários, conforme tinham admitido ou recusado a pensão, também a imprensa mais ligada à Igreja alinhou pelo maniqueísmo simplista de colocar os padres santos de um lado e os maus e viciosos do outro. Abúndio da Silva, referindo-se à “isca infamante da pensão”, asseverava que “quase só correram a comê-la uns poucos que já de há muito tinham dado suficientes provas de haverem entrado no templo do Senhor, não pela porta, mas pela janela”. Obrigando os membros do clero a fazer uma opção, o decreto de 20 de Abril de 1911 viera “joeirar a classe e apartar de vez os que dela eram vergonha e opróbrio”¹.

Algumas iniciativas de “padres liberais” terão contribuído para que a posição da Igreja se radicalizasse relativamente aos pensionistas. Provavelmente, atemorizariam os mais tímidos, levando-os, na guerra que se adivinhava, a ficar junto dos seus. Um mês após a publicação do decreto que tanta desordem provocou no seio do clero, *Um grupo de padres liberais e republicanos* publicou um manifesto de afirmação autonomista relativamente aos prelados:

“Se Roma falar, mandando-nos atraíçoar a República e desacatar as suas leis, resistamos sempre sem abjurar a nossa fé. Separemo-nos, se tanto for preciso emancipando-nos da tutela romana e fundando uma Igreja Nacional! É preferí-

¹ M. Abúndio da Silva, *Cartas a um Abade...*, cit, p. 273.

vel um cisma a uma apostasia! Não temamos as suspensões! Antes incorrer no desagrado de Roma e do alto clero do que ser traidor à nossa querida Pátria”².

Não é possível avaliar a força deste grupo. Talvez fosse constituído por um número muito diminuto de padres, animados por uma imprensa republicana pronta a publicitar todas as iniciativas susceptíveis de enfraquecer a corrente mais tradicionalista. Mas a ideia de cisma, por meio de uma igreja nacional desligada de Roma, pairava no ar.

1. A rejeição das pensões

Possivelmente o desejo de que um número elevado de párocos aceitasse o subsídio do governo conduziu a alguma ligeireza na publicação, em *Diário do Governo*, de nomes de padres que não haviam manifestado vontade de a receber. Essa circunstância podia trazer dissabores às vítimas do equívoco, que procuravam publicamente negar qualquer envolvimento com pensões.

Nas listas de padres pensionistas que iam saindo na folha oficial havia nomes de eclesiásticos que declararam não ter solicitado a pensão. Alguns deles, ao serem informados que os seus nomes constavam no rol, encararam isso como uma afronta e uma desonra. Os jornais católicos traziam declarações categóricas de clérigos que afirmavam estar ao lado dos bispos e ter recusado a pensão.

Na publicação desses nomes pode não ter existido má fé. Ou talvez a má fé tenha começado antes, na elaboração da própria lei. É que o processo de atribuição de pensões era susceptível de originar situações de confusão. No caso dos padres colados, não era necessário requerer a subvenção, visto que ela constituía um direito. Conforme determinava o art. 120.º da *Lei da Separação*, cada um deveria responder a um questionário, enviado pela comissão de pensões eclesiásticas do seu distrito, contendo todas as circunstâncias julgadas necessárias para ser fixado equitativamente o valor de cada pensão. Quanto aos padres na situação de apresentados, encomendados e coadjutores, o processo era diferente, determinado pelo art. 116.º. Neste caso, teria de ser requerida até ao dia 30 de Junho de 1911. Aqueles que tinham direito à pensão, mas não desejavam recebê-la, eram obrigados a fazer um requerimento em papel selado, com assinatura devidamente reconhecida, para cumprirem o estabelecido no art. 115.º. Um processo demasiado burocratizado para rejeitar algo que não se tinha pedido. Dir-se-ia que o legislador esperava apanhar os distraídos, forçando-os a receber o presente governamental.

² *Pátria Livre* (Esposende), Ano I, nº 27, 25/05/1911, p. 1, col. 4 e 5.

Certamente, numa manifestação de desprezo pela benesse que lhe era oferecida e que considerava ofensiva, um elevado número de párocos colados não respondeu ao questionário enviado nem exprimiu a sua recusa da maneira estabelecida. Talvez essa atitude não tivesse sido considerada como renúncia. Por isso, muitos dos nomes daqueles que não responderam apareciam nas relações publicadas no *Diário do Governo*. Foi essa a explicação encontrada pelo periódico *Echos do Minho* para justificar a presença de nomes de padres que, ao tomarem conhecimento que constavam da lista, fizeram ouvir o seu protesto³.

Porém, o facto de ter respondido ao questionário não garantia maior tranquilidade. O pároco da freguesia de S. Julião de Passos, do concelho de Braga, declarou que esteve indeciso sobre se devia ou não responder ao questionário que lhe foi enviado. Alguém o aconselhou a responder, argumentando que poderia ser processado por desobediência, se não o fizesse. Respondeu, portanto, tendo declarado recusar. Contudo, propalou-se que tinha aceite⁴. O prior de Azambuja devolveu o questionário em branco, com nota de renúncia. De nada valeu, pois que, segundo escrevia o próprio, “aqueles senhores (por muito dó que têm da classe), não se importaram com a [...] declaração”, tendo-o colocado na lista dos pensionistas⁵. Também o padre Acácio Barbosa, cujo nome aparecia na lista publicada no *Diário do Governo*, enviou para *O Poveiro* um esclarecimento, afirmando ter renunciado à pensão⁶.

O padre Silvestre Gonçalves, pároco de Campo Grande em Lisboa, resolveu tomar precauções, antes que o seu nome aparecesse como tendo aceite. Deu publicidade à carta enviada ao presidente da *Comissão de Pensões Eclesiásticas do distrito de Lisboa*, exprimindo a sua surpresa por ter recebido daquela entidade um ofício, através do qual era comunicado que ia ser feito o julgamento do seu processo, para poder receber a pensão. Ora este eclesiástico havia enviado um requerimento em que, embora renunciando à pensão, declarava não renunciar aos emolumentos e benesses que, por “costume ou lei” de direito lhe pertenciam, como padre colado da sua igreja, da qual tomara posse legal e pagara os respectivos direitos de mercê e encarte. A terminar a carta ao presidente da comissão, rogou que lhe fosse poupado o desgosto, sofrido por muitos colegas seus, de ver o seu nome incluído no número dos que aceitavam a pensão, apesar da recusa⁷.

Se, com os párocos colados, houve tantas confusões, seria de esperar que, quanto aos encomendados, cujo direito à pensão exigia um requerimento prévio,

³ *Echos do Minho*, Ano II, nº 80, 15/10/1911, p. 2, col. 1. A lista dos padres cujos nomes apareceram no *Diário do Governo* foi publicada por Vítor Neto, “A Questão Religiosa...”, cit.

⁴ *Echos do Minho*, nº 80, 15/10/1911, p. 1, col. 4. A lista de pensionistas referida (apresentada por Vítor Neto) contém o nome do pároco de S. Julião de Passos.

⁵ *Ibidem*, nº 89, 16/11/1911, p. 2, col. 2.

⁶ *O Poveiro*, Ano II, nº 67, 3/11/1911, p. 4, col. 3.

⁷ *Echos do Minho*, Ano II, nº 104, 11/01/1912, p. 2, col. 4.

tudo decorresse sem incidentes. Mas não foi assim. Sete presbíteros de Arouca surpreenderam-se ao saber que os seus nomes faziam parte da famigerada lista pois que, sendo encomendados, devia ser-lhes atribuída a pensão somente no caso de a terem pedido, o que afirmavam não ter feito⁸.

Dá a impressão que as comissões distritais de pensões se aproveitavam de qualquer distração ou de qualquer ponto que inspirasse dúvidas para inscrever mais um pensionista. O acontecido com o padre António Ferreira da Motta, da freguesia de Alcabideche, que expressamente declarou não poder aceitar “por motivos de consciência”, é um caso exemplar. A comissão não teve em conta a rejeição, considerando que o mesmo renunciara no prazo devido, mas não em forma devida⁹.

Uma verdadeira guerra de números se iniciou. Aos apoiantes do governo – entre os quais consideramos os próprios pensionistas –, embora não podendo negar que a maioria dos párocos recusara, interessava mostrar que um número considerável de presbíteros, que devia ser tido em consideração pelos chefes da Igreja, havia aceite a pensão. Os defensores da Igreja esforçavam-se por desvalorizar o peso dos “traidores”. Enquanto os primeiros apontavam para cerca de oitocentos¹⁰, alguns órgãos da Igreja calculavam que seriam cerca de quatrocentos¹¹. Uma carta do secretário da nunciatura, Mons. Masella, dirigida ao arcebispo de Évora, aponta para trezentos e cinquenta¹².

Seja qual for o número exacto, uma coisa é certa: não podia deixar satisfeitos aqueles que esperavam ter um capital de pensionistas, prontos a canalizar o seu fervor para a causa republicana. Em Portugal existiam 3921 freguesias, mas o número total de ministros da Igreja Católica era muito superior, chegando aos 5953¹³.

⁸ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 27, 28/01/1912, p. 2, col. 5.

⁹ ANTT, Min. da Justiça, M 114, macete 1, caixa 196. Se alguns padres ficaram magoados por aparecerem entre os pensionistas, houve casos de presbíteros que, depois de terem recusado, repensaram e receberam a pensão. Um jornal católico referiu-se a cerca de dez padres, pertencentes a oito concelhos do sul do país, que seguiram esse caminho. Cf. *Echos do Minho*, nº 73, 21/09/1911, p. 1, col. 1. Este exemplo pode mostrar-nos a luta que se travava no espírito dos clérigos.

¹⁰ Vítor Neto, pelos nomes publicados no *Diário do Governo*, contou 766 pensionistas. Cf. V. Neto, “A Questão Religiosa...”, cit., p. 693. A 28 de Novembro de 1912, o ministro da Justiça informava o ministério dos Negócios Estrangeiros – correspondendo a um pedido feito pela legação portuguesa em Roma – que o número de ministros da religião católica a receber pensão ascendia a 791. Cf. Arquivo Histórico Diplomático, *Relações Diplomáticas com a Santa Sé...*, cit., M 329, A 11. Num discurso parlamentar, em 19 de Março de 1914, Afonso Costa afirmou que a pensão fora requerida por 700 padres e 400 serventuários. Veja-se Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1914-1926*, Amadora, Livraria Bertrand, 1977, p. 54.

¹¹ *A Guarda*, Ano VIII, nº 362, 22/09/1912, p. 1, col. 3.

¹² Destes 350, um grande número – 114 – eram das dioceses de Évora e Beja. Cf. Chantre Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, p. 29. Mas a imprensa oficiosa do Vaticano apontava para um número ainda mais baixo – 200. Veja-se *Echos do Minho*, Ano II, nº 195, 24/11/1912, p. 2, col. 2.

¹³ Segundo o *Relatório da Comissão Central da Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas desde a sua instalação (20/05/1911) até 30/06/1912*, *Diário do Governo*, 1/07/1913. Há que ter em conta que alguns

Possivelmente na intenção de fazer subir o número de pensionistas, os agentes governamentais confundiam o direito à aposentação – que já existia muito antes do 5 de Outubro – com a pensão concedida pela República. Um padre, muito magoado por fazer parte da odiosa lista – como ele a considerava –, declarou ter renunciado à pensão. Contudo, na resposta ao questionário, declarou que aceitava a aposentação a que se julgava com direito – o que, como já foi visto, não tinha a ver com a pensão –, pois contava setenta e seis anos, tendo quarenta e seis como pároco, com as quotas para a caixa de aposentações em dia¹⁴. O padre Eduardo Ribeiro Cabral, pároco colado na freguesia do Santíssimo Sacramento de Jesus, em Lisboa, tendo recusado a pensão, mostrou-se irritado com a confusão estabelecida pelo governo que pretendia meter no mesmo saco a pensão da República, apresentada como um favor do governo, com o direito à aposentação que ele tinha, com quase setenta anos de idade e mais de quarenta de serviço¹⁵.

Embora a recusa dos padres tivesse desiludido e, mesmo, irritado os sectores mais radicais, alguns republicanos mostraram compreender esse procedimento. No *Pátria Nova*, de Bragança, escrevia-se que a maioria desses padres era digna de consideração, pois que, sobre a sua consciência, “bem ou mal informada”, não prevalecera a razão do interesse. Acrescentava-se, porém, que a recusa de alguns não era motivada por espírito religioso, mas por pensarem que, por meio da “parede”, obrigariam os poderes públicos a capitular¹⁶.

Não se pode pensar, como alguma imprensa republicana, que se apressou a colar aos não pensionistas o rótulo de reacçãoários, que padres “liberais” eram só os que tinham aceite a pensão. Será difícil imaginar os momentos vividos por muitos sacerdotes, de reflexão e angústia, entre a certeza de ter assegurada a sobrevivência quotidiana e a censura, carregada de desprezo, de superiores e amigos¹⁷. Muitos padres, que passavam por apoiantes da República e da *Lei da Separação*, não quiseram aceitar as dádivas do Governo. Certamente, num grande número de casos, o temor de perder a amizade dos colegas e incorrer no desagrado dos superiores pesou na decisão. Nesse sentido, alguns declararam ter recusado a pensão por “camaradagem”. Um padre, a quem *O Mundo* se referiu como “um padre patriota e digno”, não aceitou a gratificação, “não por qualquer intuito de hostilidade às leis do Estado”, mas por “um bocadinho de escrúpulo de consciência” e de solidariedade para com a sua classe¹⁸.

padres, que não exerciam funções como párocos, receberam pensões. Como exemplo, podemos apresentar os numerosos beneficiados da Sé Patriarcal de Lisboa.

¹⁴ *Echos do Minho*, nº 88, 12/11/1911, p. 2.

¹⁵ *O Dia*, nº 152, 6/01/1912, p. 2, col. 2.

¹⁶ *Pátria Nova*, Ano III, nº 143, 22/07/1911, p. 1, col. 1-3.

¹⁷ *O Comércio de Viseu*, em 11/06/1911, p. 1, col. 2, referia-se à crise que atravessava o clero e à luta que se travava no espírito dos padres.

¹⁸ *O Mundo*, Ano XII, nº 4007, 4/11/1911, p. 1.

Contudo, este modo de apresentar desculpa, querendo ficar de bem com todos, nem sempre defendia esses eclesiásticos não pensionistas de censuras vindas de padres “fiéis” mais radicais, que consideravam tais declarações como sinal de falta de carácter, cobardia e “respeito humano”. Aceitavam apenas que a recusa fosse motivada por um sentimento de “dever sagrado”¹⁹. Também, como já foi visto, não os defendia de problemas com o lado contrário.

De um modo geral, os jornais católicos eram extremamente violentos para com os pensionistas. Um leitor do Algarve, escrevendo para *O Grito do Povo*, identificava os “traidores” pensionistas com os maçónicos ou carbonários. Para ele, os nove padres que haviam aceite a pensão na sua província eram “os ven. ∴ ir. ∴ da choça eclesiástica do Algarve”²⁰. O mesmo jornal apontava os pensionistas como “os sem vergonha”.

Verdade seja que alguns padres aceitaram a dádiva do governo sem se aperceberem do que lhes era exigido em troca. Veriam as pensões como forma de indemnização de proventos que haviam sido abolidos e compensação pelos serviços prestados ou a prestar ao Estado. Era esta a opinião do padre Guilherme Tavares, pároco no concelho de Elvas. Entendia que a atribuição de pensão aos párocos não devia ser dramatizada, pois que ela substituíra simplesmente a anterior còngrua. E rematava:

“Pelo amor de Deus não façam dum caso político um caso de consciência, com os anátemas da apostasia e com os terrores do inferno”²¹.

Apesar de toda a severidade com que os católicos mais radicais olharam os pensionistas, pedindo para eles a excomunhão, reconhecia-se, por vezes, que o facto de receber a pensão, embora provocando estranhezas e reservas, não era acto condenável em si mesmo, atentatório do carácter sacerdotal²². Tempos depois, quando o assunto foi arrefecendo e outros problemas mais graves vieram ensombrar o horizonte, alguns reconheceram ter havido demasiado rigor²³.

2. Guerra entre pensionistas e não pensionistas

Entre os padres lavrava a discórdia. Em alguns casos o conflito surgira logo durante a reunião ocorrida em cada arceprelado, para concertar formas de actua-

¹⁹ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 29, 11/02/1912, p. 2, col. 3. O articulista chamava “cobardão” a um tal padre Ramiro, republicano, que afirmara ter recusado a pensão por “espírito de camaradagem”.

²⁰ *O Grito do Povo*, Ano XIII, nº 634, 29/07/1911, p. 2, col. 5.

²¹ *A Fronteira* (Elvas), Ano I, nº 5, 2/07/1911, p. 2, col. 4.

²² M. Abúndio da Silva, *Cartas a um abade...*, cit., p. 304.

²³ Em *A Fé Cristã*, o padre João Vacondeus reconheceu que a própria imprensa católica acirrara excessivamente a questão das pensões, conduzindo a “intransigências definitivas” e indo mais longe que as indicações da Santa Sé. Cf. *A Fé Cristã*, Novembro de 1913, p. 408.

ção perante o decreto de 20 de Abril. Num encontro de membros do clero que teve lugar na igreja de Vila Cortês, no concelho de Gouveia, foram apresentadas duas moções: uma, da autoria do padre Gaspar, prior de S. Paio, procurava conciliar o apoio às leis da República com a solidariedade para com o bispo da Guarda, a quem era sugerido que, com os demais antístites, tentasse, junto do governo, ou a remodelação ou a suspensão da lei, até que fosse apreciada na Assembleia Constituinte. O arcepreste, prior em Melo, apresentou outra moção – que veio a ser aprovada –, menos conciliadora, de apoio ao Sumo Pontífice e ao prelado. O ocorrido não foi, certamente, muito diferente do que aconteceu em muitos outros lugares. Interessante é que o pároco de Vila Cortês, que serviu de anfitrião, receoso das consequências, se apressou a desculpar-se perante o administrador concelhio. Explicou ter cedido, muito contrariado, as chaves da sua igreja e ter assinado a moção vencedora julgando que estava assinando a outra. Temendo que a sua atitude viesse a prejudicá-lo relativamente à pensão, pediu que, das suas explicações, fosse dado conhecimento ao ministro da Justiça²⁴.

A ruptura entre pensionistas e não pensionistas foi adquirindo um carácter irreversível. Quando se encontravam padres pertencentes aos dois campos, a violência podia explodir. Em Soutelo Mourisco, no concelho de Macedo de Cavaleiros, num encontro de clérigos, com origem num funeral, um padre pensionista foi insultado. Um dos mais radicais declarou que os pensionistas eram traidores. Alguns dos presentes, apesar de terem recusado a pensão, mostraram-se moderados. Um deles chorou, desgostoso com o que via e penalizado com a guerra que se instalara entre os seus irmãos no sacerdócio²⁵.

Os padres “do penso”, como alguns lhes chamavam²⁶, eram votados ao ostracismo pelos colegas que haviam permanecido fiéis à hierarquia. Por ocasião das festas, usual tempo de encontro para os numerosos eclesiásticos convidados a participar, os padres fiéis negavam-se a comparecer, se o convite viesse de um pensionista ou mesmo, se um desses estivesse presente. No Verão de 1911, tendo

²⁴ *O Mundo*, Ano XI, nº 3787, 16/05/1911, p. 4, col. 5. Este padre, Francisco Nunes Xavier, tão preocupado com o que dele podia pensar o ministro da Justiça, veio a afastar-se da Igreja Católica, seguindo uma via anticlerical, o que é visível nos textos que escrevia, em 1913, para o periódico republicano *A Justiça*, da Covilhã. Não aceitava as advertências do Vigário Geral da diocese da Guarda – que substituiu o bispo, exilado, a quem chamava “bispo de Poiães da Régua” (por ser a terra da naturalidade do prelado) – afirmando-se resolvido a não acatar o que contrariasse “as fórmulas do progresso e as leis da ciência tão manifestamente contrárias às leis obsoletas da Igreja Romana”. Cf. *A Justiça* (Covilhã), Ano I, nº 4, 27/04/1913, p. 2, col. 4. O fosso entre o padre e a hierarquia da Igreja alargara-se e, assim, não custa a crer que, como tantos dos seus colegas, pensionistas ou não pensionistas, viesse a abandonar a actividade eclesiástica, dedicando-se ao ensino, em Coimbra, como refere António dos Santos Pereira, *O Parlamento e a Imprensa Periódica Beirã em Tempos de Crise (1851-1926)*, Porto, Edições Afrontamento, 2002, p. 145.

²⁵ *Pátria Nova* (Bragança), Ano III, 10/09/1911, p. 3, col. 3.

²⁶ Um jornal de Póvoa de Varzim chamava-lhes “os do penso” ou “da palhada”. Cf. *O Poveiro*, Ano II, nº 56, 17/08/1911, p. 2, col. 5.

falecido na freguesia de Souza, no concelho de Lousada, um irmão do Visconde de Souza, a família, desejando um funeral digno, convidou trinta padres das freguesias vizinhas. Os convidados escusaram-se, porque o abade de Souza era pensionista²⁷. O pároco de Paranhos, no concelho de Seia, recusou celebrar missa na sua igreja numa ocasião em que aí se encontrava um padre pensionista²⁸ – o célebre João Ferreira da Silva, natural daquela freguesia e que se tornara conhecido pelo seu apoio ao governo, na luta contra os prelados.

Neste período de afirmação de valores, de contestação a quem imaginava vencê-los através do dinheiro, um sentimento de união passou a ligar os padres que não transigiam. Esse sentimento, composto de entusiasmo e, ao mesmo tempo, de desprezo para com os pensionistas, foi capaz de atrair outros colegas que, mais fracos ou sem terem avaliado as consequências da sua opção, haviam cedido no primeiro momento. Assim, pressionados, alguns recuaram, decidindo-se a rejeitar aquilo que tinham aceite antes. Em Novembro de 1911, um padre, que aceitara a pensão, confessou que, tendo reconsiderado, vira que cometera um erro. Declarou que não quebraria “a solidariedade que é necessário existir entre a classe eclesiástica”²⁹.

O arrependimento deste padre não foi isolado. Os casos de pensionistas que vieram a repensar a atitude tomada foram numerosos. Ou porque só depois tivessem entendido a armadilha que lhes fora armada, ou porque o ostracismo a que tinham sido votados pelos colegas os desgostasse profundamente, vieram afirmar o seu arrependimento e rejeitar o benefício.

Os jornais ligados à Igreja Católica inseriam gostosamente nas suas colunas declarações de arrependimento vindas desses membros do clero. Tratava-se muitas vezes de clérigos pobres, pouco interessados em lutas políticas, como aquele pároco de Trevões e Várzeas, do bispado de Lamego, que enviou para os jornais uma declaração de renúncia. Confessou ter aceite anteriormente a pensão, por estar convencido que a lei seria alterada pelo novo Governo da República. Afirmou ter lido em alguns jornais que a Santa Sé recomendara aos bispos que não aplicassem castigos disciplinares aos párocos pensionistas e pobres. Humildemente confessou não ter tido a necessária discrição para avaliar a veracidade ou falsidade do que era afirmado. Sentiu vontade de continuar como candidato à pensão. Mas, em vista do desmentido, renunciara nos inícios de Dezembro de 1911³⁰. Com o padre Olímpio Rodrigues de Almeida, pároco de Velosa, no concelho de Celorico da Beira, passou-se algo de idêntico. Aceitara a pensão, na esperança de que a lei fosse alterada. Como tal não aconteceu, renunciou, “atendendo às condições

²⁷ *O Seculo*, Ano XXXI, nº 10678, 2/09/1911, p. 4, col. 1.

²⁸ Arquivo Municipal de Seia, *Copiador da Correspondência do Administrador para o Governo Civil*, telegrama de 18/10/1912. Devido a este facto, o administrador intimou o pároco a abandonar a residência paroquial.

²⁹ *Echos do Minho*, Ano I, nº 91, 23/11/1911, p. 2, col. 2.

³⁰ *Correio da Beira*, nº 83, 13/01/1912, p. 1, col. 2.

PRESIDENCIA
DA
Relação do Porto

Padres para pensão
Serviço da República

Nº 17

*A Ex.^{ma} Comissão Central de Execução
da Lei de Separação - Ministério da Justiça.*

*Tenho a honra de enviar a V. Ex.^a devidamente preenchido, o referido mappa dos pá-
rocos d'este districto que não renunciaram
a pensão, e dos que a requereram.*

Saudes e Fraternidade
Porto, 30 d'Agosto de 1911
O Presidente da Relação,

Ant. Augusto Vasconcelos

Carta do Presidente da Relação do Porto de 30 de Agosto de 1911, anexando um mapa com a identificação dos párocos que não renunciaram à pensão e dos que a requereram. O mapa publica-se nas páginas seguintes. (Arquivo contemporâneo do Ministério das Finanças - CNPE/PTO/PENEC/007)

Districto do Porto

Mapa dos ministros, a quem deve ser cencidida a p

Concelhos	Freguesias	Nomes dos parochos collados ^{mas} que renunciaram á pensão
Saia	Procinho	Eduardo Augusto Vieira de Espirito
Roufada	Lourela	José da Cunha Gonçalves
Maia	Agua Santa	Francisco Antonio Farinholo
"	St. Pedro d. Mioso	Alberto d. Almeida Andrade
Marco de Canaveaz	Vila Boa do Rib	Francisco Louren de Almeida
Monte S. Pedro	Luz Miguel da M	Adriano Filipe Louisa da Silva
Vila do Conde	Louquinhó	Sebastião Antonio Ferreira Barbosa
Paião	Teixeira	João Joaquim Ribeiro Alves de Almeida
Paride	Loureira	Bernardino Barbosa da Silva Leão
Penafiel	Penafiel	José Cerveira d. Almeida
Valongo	Campo	José da Louza e Paquilha
Amarante	Cepellos	
"	Londar	
Marco de Canaveaz	Talvado	
Amarante	Madalena	
Barcelos	Rampello	
"	Traviz	
"	Estacão	
"	Teixeira	
Condemmar	Rio Santo	
Penafiel	L. de Artigal	
Maia	Adriano de Santa	
Porto	St. Ildefonso	
"	Campalhão	
a) não pode ser satisfeito por não haver n. esta repartição elementos para o fazer.		

penção provisória, a que se refere a lei de 17 de agosto de 1911

Nomes dos parochos encommendados que requereram a pensão;	<p>a) Observações.</p> <p>seu declarar-se em relação a cada parochos a sua naturalidade e onde foi ordenado</p>
	<p><i>Ministros que se julgam com direito a pensão</i></p> <p><i>Antônio Augusto da Esfíanda</i> <i>Antônio da Silva Ramos</i> <i>Camilo Martins d'Almeida</i> <i>Manoel Celestino dos Santos Silva</i> <i>Antônio de Jesus Teixeira.</i></p>
<p><i>Antônio Joaquim Tarinhoto</i> <i>Manoel Pereira Cardoso</i> <i>João Tavares Correia</i></p>	<p><i>Leventurários que requereram a pensão</i></p>
	<p><i>Agostinho da Camacho</i> <i>Antônio José Ribeiro</i> <i>Francisco Ribeiro Soares</i> <i>Antônio Pereira Gomes</i> <i>Bernardo de Almeida</i> <i>Alberto da Silva Loureiro</i> <i>Manoel da Rocha Junior</i> <i>João da Silva Moura</i> <i>Antônio Teixeira da Silva</i> <i>Augusto Teixeira</i></p>
<p><i>Tribuna da Peleá</i></p>	<p><i>de 30 de Agosto de 1911</i> <i>O Presidente da Peleá,</i> <i>Antônio Augusto da Silva</i></p>

humilhantes de que a pensão depende”. Afirmando preferir a fome à desonra, declarou ter em seu poder os avisos para receber a gratificação relativa aos últimos meses, que não havia cobrado³¹. Um outro, de Raiva – Castelo de Paiva – pedia perdão pela rebeldia aos superiores³². Um presbítero do concelho de Arouca, ao decidir-se pela recusa, declarou que deixava de receber a pensão que requirera “irreflectidamente”³³. Este padre, que assim se confessava vencido, alguns meses antes escrevera num semanário que os seus colegas eram os seus maiores inimigos, que o lançavam ao escárnio e à vingança da população³⁴.

A apresentação destes casos, que estarão longe de revelar o número de arrendidos, mostram as tensões a que estavam submetidos os pensionistas. Porém, se uns tantos não aguentaram a pressão, muitos outros, certamente a maioria, não voltaram atrás na decisão tomada. Alguns destes há muito estariam ansiosos por sacudir o jugo da disciplina eclesiástica, continuando ligados à Igreja somente por interesses materiais. Para esses a resolução seria fácil, visto que se encontravam em situação marginal relativamente à hierarquia eclesiástica. Mas outros eram vulgares homens da Igreja, sem grandes heroísmos, desejando continuar ligados à hierarquia, aos seus irmãos no sacerdócio, aos paroquianos. O medo da pobreza pode explicar a sua escolha.

O padre José de Oliveira Rebordão, pároco em Aldeia Nova e vereador da Câmara Municipal do Fundão, o único pároco do seu concelho a aceitar a pensão, esforçou-se por desfazer a ideia de que os padres santos se encontravam de um lado e os padres pecadores do outro. Queixava-se de perseguição por parte dos outros sacerdotes, apesar de ter um passado sem nuvens, sem irregularidades de maior. Por ter aceite a pensão, a licença para pregar não lhe havia sido renovada pelo prelado, o que o impediu de pregar na mais importante festividade do concelho, em honra de Santa Luzia, em Castelejo. Não houve sermão, porque os outros padres convidados para a festa escusaram-se a comparecer, por estar presente um padre “excomungado”. O marginalizado declarou reputar-se tão digno como muitos dos colegas e, mesmo, mais do que alguns “a quem emprestaram a auréola de virtude, para lhes ocultar a fealdade da alma”. Assegurou que nunca se desviaria do ideal de Jesus, “compêndio eterno da Igualdade, da Fraternidade e da Justiça”³⁵.

Na mesma via se encontravam outros pensionistas, indignados com os colegas que lhes moviam perseguição, os quais eram tratados por “padres ateus e perversos”³⁶.

³¹ *A Guarda*, Ano VIII, nº 336, 17/03/1912, p. 3, col. 5.

³² *Ibidem*, nº 354, 28/07/1912, p. 2, col. 4.

³³ *Ibidem*, nº 351, 7/07/1912, p. 2, col. 2.

³⁴ *Gazeta de Arouca*, Ano I, nº 16, 17/02/1912, p. 1, col. 1-3.

³⁵ *Trovão da Beira* (Fundão), Ano I, nº 5, 29/02/1912, p. 2, col. 1.

³⁶ *Sul da Beira*, Ano I, nº 41, 5/08/1912, p. 2, col. 2.

No periódico *Sul da Beira*, cujo director era filho de um presbítero republicano, movia-se guerra aos padres “solidaristas” – como designava os que tinham recusado a pensão – em resposta a “uma guerra desumana, cruel, aos seus irmãos em Jesus Cristo”. Segundo este jornal, os solidaristas pretendiam indispor com o povo “os únicos padres portugueses e católicos”. Apelava aos clérigos para que se unissem e representassem ao Parlamento, pedindo que fossem “limados uns bicos e umas arestas” da *Lei da Separação*. Defendia a constituição de Igrejas lusitanas com as quais Deus poderia comunicar melhor que com as outras³⁷. Nas suas páginas transparece um profundo ressentimento contra os padres não pensionistas. Em correspondência para o semanário, um leitor, que se auto-denominava “um padre liberal”, chegou a afirmar ser a luta entre padres mais terrível e de consequências mais graves do que a luta travada entre republicanos e monárquicos³⁸.

Sendo tão intensa a animosidade entre os dois grupos de eclesiásticos, não espanta que se tivessem registado casos de pensionistas que aceitaram integrar bandos de activistas, em perseguição dos seus colegas. Segundo notícia inserida no semanário *A Guarda*, em Julho de 1912, um padre pensionista do concelho de Carrazeda de Ansiães incorporou-se, armado, num grupo que foi prender o pároco da freguesia de Pereiros. Este padre, que afirmava não saber por que razão fora detido, quatro meses depois encontrava-se ainda sob prisão, em Bragança³⁹. Não foi caso único, como se verá.

Certamente, não é legítimo reduzir ao interesse material o sentimento dos pensionistas. Muitos – porventura a maioria – continuavam a sentir-se parte integrante de uma Igreja que parecia repudiá-los. Alguns desses presbíteros, da diocese da Guarda, subscreveram mesmo o protesto que o clero da diocese enviou ao Parlamento, manifestando-se contra a expulsão do prelado⁴⁰. O padre Mamede, que havia sido prior em Santa Comba, no concelho de Seia, ficou ofendido por não ter sido convidado a assinar uma mensagem dirigida ao bispo exilado. Gostaria de se ter associado aos seus confrades, mas, como não fosse possível, tomou a iniciativa de se dirigir particularmente a D. Manuel Vieira de Matos, de quem recebeu um cartão de agradecimento. Sentiu-se, certamente, muito confortado, pelo que comunicou a ocorrência ao jornal católico da sua diocese⁴¹.

³⁷ *Ibidem*, nº 17, 21/03/1912, p. 1, col. 1.

³⁸ *Ibidem*, nº 40, 29/08/1912, p. 2, col. 4.

³⁹ *A Guarda*, Ano VIII, nº 369, 10/11/1912, p. 2, col. 3.

⁴⁰ *Ibidem*, nº 362, 22/09/1912, p. 1, col. 1-2.

⁴¹ *Ibidem*, nº 335, 10/03/1912, p. 2, col. 5. Este padre, tão preocupado em mostrar solidariedade para com o bispo, virá a manifestar o seu arrependimento por ter recebido a pensão. Em Março de 1915, numa carta publicada no semanário *A Guarda*, pediu perdão, solicitando que o readmissem. Veja-se *A Guarda*, nº 458, 3/04/1915, p. 3, col. 2.

3. As discórdias no seio das populações

Em Portugal, as clivagens na classe sacerdotal estiveram muito longe de assumir a gravidade do que aconteceu em França durante a Revolução Francesa, com os jacobinos a pretender obrigar os sacerdotes a proferir um juramento cívico, que envolvia o acordo à *Constituição Civil do Clero*⁴². Esse facto esteve na origem de um verdadeiro cisma, com o clero profundamente dividido – os constitucionais opostos aos refractários e vice-versa. No caso português, o número relativamente reduzido dos pensionistas e as hesitações da hierarquia eclesiástica em penalizar esses padres evitaram que a situação atingisse a intensidade do acontecido em França. Mesmo assim, os problemas que dividiam o clero, em Portugal, reflectiram-se no seio das populações, que nem sempre compreenderiam o porquê de tantas polémicas. As pensões aos padres surgir-lhes-iam como uma generosidade da República que, interessando aos párocos, serviam igualmente os paroquianos, que deixariam de ter a responsabilidade pelo sustento daqueles. Possivelmente, num primeiro momento, não haveria da parte da maioria da população qualquer relutância em recorrer aos serviços dos pensionistas. Mas, desde que começou a constar que esses eclesiásticos eram excomungados e que os actos de culto orientados por eles não tinham validade, em muitas paróquias instalou-se o desassossego. Aos habitantes das aldeias mais remotas chegava a posição dos católicos mais informados e mais intransigentes, que reclamavam dos bispos uma atitude firme, não consentindo que os pensionistas continuassem à frente das paróquias. Na base desta postura estava a condenação da *Lei da Separação* feita pelo Papa na encíclica *Jamdudum* de 24 de Maio de 1911. O protesto colectivo dos bispos, ao traçar os dois caminhos inconciliáveis que se abriam aos padres – “obediência ou apostasia” – dava a entender que os pensionistas eram apóstatas “e, por consequência, excomungados”⁴³.

Num grande número de povoações, cujo pároco era pensionista, os ânimos foram-se exaltando. Nos primeiros meses de 1912 o povo de Paul, no concelho da Covilhã, levantou-se contra o pároco pensionista, obrigando-o a retirar-se da

⁴² Pela *Constituição Civil do Clero*, que foi adoptada a 12 de Julho de 1790, era confiada a eleição dos novos responsáveis pela Igreja a todos os cidadãos activos, incluindo os não católicos. Em meados de 1791 tinham prestado juramento 60% dos curas e sete bispos. Cf. Jacques Solé, *A Revolução Francesa em Questão – Novas Perspectivas*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989, pp. 97-98. Como aconteceria em Portugal, mas atingindo outras proporções, em França divulgou-se o mito de que os refractários eram os santos e os constitucionais os maus padres. Mas também aqui não pode haver generalizações. Muitos destes foram excelentes sacerdotes e tentaram, entre grandes dificuldades, constituir uma Igreja mais democrática e mais próxima do povo. Se houve mártires entre os refractários, sobretudo no Ano II (2ª metade de 1793 e 1ª metade de 1794), quando a Convenção empreendeu uma política anti-religiosa, também os houve entre os constitucionais, mas esses foram esquecidos pela Igreja vitoriosa. Cf. Pierre Pierrard, *L'Église et la Révolution – 1789-1889*, Paris, Éditions Nouvelle Cité, 1988, pp. 93-94.

⁴³ Era esta a posição de um leitor da *A Voz da Verdade*, nº 35, 31/08/1911, p. 411, col. 2.

freguesia. A população queria um padre que não recebesse a pensão⁴⁴. Por essa época também a população de Ferragudo, no Algarve, vivia em estado de alvoroço. Segundo se escrevia num semanário algarvio, nessa localidade “as beatas” achavam que as missas do padre, que recebia a pensão, não tinham valor. Reduzir os descontentes a “beatas” poderia agradar ao jornalista, mas talvez não corresponda à realidade. Na povoação verificaram-se graves tumultos quando o pensionista foi impedido por quinhentas pessoas – homens e mulheres – de dirigir o culto. O governador distrital tentou conciliar os ânimos e, com o auxílio de uma força de polícia, conseguiu que o sacerdote entrasse no templo para celebrar a missa. Assistiu somente uma dúzia de pessoas, quase todas da família do celebrante. Apesar de, num primeiro momento, o periódico ter pretendido que os adversários do pároco trabalhavam “às ordens da reacção”, alguns dias depois trazia a público dados reveladores de que esse padre, durante a Monarquia, fora um fiel franquista, com rancor aos republicanos. Por isso, nesta questão de incompatibilidade com a população, muitos republicanos não o apoiavam. Quanto ao povo revoltado, o mesmo redactor que, dias antes, mostrava uma população conduzida por reaccionistas, concordou que, aquando da manifestação, não houvera qualquer desacato contra a República⁴⁵.

Os detentores do poder político colocavam-se ao lado dos pensionistas. O pároco de Várzea da Serra, no concelho de Tarouca, que aceitara a pensão, tinha contra si grande parte dos seus paroquianos. Cerca de trinta descontentes deslocaram-se a Lamego, com o objectivo de solicitar a sua substituição, junto do bispo. Ao ter conhecimento dessa diligência, a autoridade administrativa chamou à sua presença os recalcitrantes e procurou intimidá-los, ameaçando-os com a prisão⁴⁶.

De pouco adiantariam estas atitudes, quando as populações estavam decididas a recusar os serviços de um pároco que ousara afrontar a vontade dos seus superiores, colocando-se às ordens do inimigo. Em Setembro de 1912, na freguesia de Porches, cujo pároco fora forçado a exilar-se, alguns “jacobinos” – designação usada pelo semanário *A Guarda* – pretenderam realizar uma festa para cumprimento de um legado pio. Convidaram para pregar um padre pensionista, que se encontrava suspenso. Apesar de estar acompanhado pelo administrador, regedor, polícia, a gente da terra pretendeu embargar-lhe a entrada no templo. Como não o puderam impedir, não entraram na igreja para assistir à cerimónia. Assim, a procissão não pôde ter lugar, por falta de participantes⁴⁷.

⁴⁴ *A Guarda*, Ano VII, nº 339, 14/04/1912, p. 2, col. 4.

⁴⁵ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 59, 21/04/1912, p. 1, col. 3, nº 64, 26/05/1912 e nº 65, 2/06/1912, p. 2, col. 3. Aos republicanos radicais toda esta situação não deixava de trazer satisfação porque esperavam encerrar o templo, vender “os santos” e abrir uma escola.

⁴⁶ *A Voz da Verdade*, nº 38, 21/09/1911, p. 453.

⁴⁷ *A Guarda*, Ano VIII, nº 363, 29/09/1912, p. 2, col. 3.

No Verão de 1913, na freguesia de Gozende, concelho de Castro Daire, grande parte da população estava cansada de dirigir pedidos ao bispo e ao administrador para que fosse dali retirado o padre pensionista. Como não eram atendidos, os populares invadiram a sua residência e colocaram-lhe a mobília na rua. O sacerdote solicitou a ajuda do administrador que, tendo-se deslocado à povoação, verificou que era inútil impor a presença de um pároco que tinha contra si a grande maioria dos habitantes da aldeia⁴⁸.

Algumas populações viveram em estado de cisma, divididas entre dois párocos. A freguesia de Quatro Ribeiras, no concelho de Praia – Açores –, atravessou um período em que podia optar pelos serviços de dois presbíteros – um pensionista e um fiel à hierarquia. O administrador, evidentemente, protegia o pensionista, chegando a proibir o outro padre de exercer o culto na igreja paroquial, certamente para não tirar assistentes ao seu protegido. Na intenção de mostrar aos habitantes que eram válidas as cerimónias cultuais deste, deslocou-se à freguesia e assistiu à missa. Para prevenir o irromper de um levantamento popular, avisou o não pensionista que o tornava responsável pela alteração da ordem⁴⁹.

Nesta época de grande turbação nos espíritos, o sentimento de raiva podia conduzir a actos que estavam em contradição com a fé que se proclamava. Na freguesia de Rossas, concelho de Arouca, a maior parte do povo preferia assistir à missa de um sacerdote que vinha todos os domingos ali celebrar, abandonando o seu antigo abade, que recebia a pensão. Mas alguns crentes continuavam fiéis ao padre pensionista. Um desses apoiantes convidou-o a celebrar missa e pregar o sermão numa capela da freguesia, em cumprimento de uma promessa. Alguém – pertencente ao campo contrário – penetrou no templo e sujou o púlpito com dejectos⁵⁰.

Antagonismos deste tipo, no interior das freguesias, que atingiram maior dramatismo nas localidades em que se constituíram associações cultuais, não se registaram somente nos primeiros anos do novo regime. Em 1915 o estado de confronto permanecia em algumas localidades. O caso de Dardavaz, no concelho de Tondela, é exemplar, tendo sido mesmo levado ao Senado pelo evolucionista Ricardo Pais Gomes. O pároco, que aceitara a pensão, fora substituído por outro, originando um verdadeiro cisma que separou os partidários do pensionista – em número muito reduzido, segundo informava *O Dia* – e os do novo pároco. No dia de Natal de 1915, o pensionista, que então exercia funções de administrador do concelho, acompanhado por uma força militar, foi prender o outro padre – a pretexto de falta de licença – que se encontrava celebrando missa numa capela

⁴⁸ *O Dia*, nº 534, 16/07/1913, p. 4, col. 1. Estados conflituosos idênticos haviam sido vividos em algumas localidades durante o «cisma», nos primeiros anos após a vitória liberal. Cf. Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, “Liberalismo, religião e política...”, cit. Ver também Manuel Clemente, *ob. cit.*, p. 124 e ss.

⁴⁹ *A Verdade* (Angra do Heroísmo), Ano II, nº 55, 4/01/1913, p. 3, col. 2.

⁵⁰ *Gazeta de Arouca*, Ano I, nº 17, 24/02/1912, p. 3, col. 1.

da freguesia. Deteve igualmente os fiéis que assistiam ao acto religioso. A chegada dos prisioneiros à sede do concelho provocou grande agitação, tendo o padre sido libertado pelos populares. Adivinha-se que, por trás deste incidente, existia um estado de conflito que, a todo o momento, podia provocar grande violência. O administrador acusou de tentativa de homicídio os crentes que acompanhavam o padre no momento da detenção, dado que, dois dias antes, alguém teria disparado sobre as janelas da sua residência. Mas esses fiéis foram libertados pelo juiz no dia seguinte. Quanto ao padre, que o povo livrara, apresentou-se às autoridades, sendo solto horas depois, por determinação do poder judicial⁵¹.

Neste mesmo ano de 1915, o concelho de Trancoso foi agitado pelo julgamento do padre José Maria Dias, pároco de Freches e Fiães. Aparentemente, o problema que esteve na origem do processo judicial era de ordem estritamente religiosa. Uns dois anos atrás, um homem e uma mulher, moradores numa destas freguesias, tinham realizado o seu casamento, segundo o rito católico, mas sem a presença do pároco. Haviam optado por um padre pensionista que abandonara a sua freguesia e “andava a dar aula por conta do governo”⁵². Encontrava-se, assim, em situação irregular dentro da Igreja. Como à luz do direito canónico o casamento teria de ser celebrado na presença do pároco ou do ordinário – ou de um sacerdote delegado por qualquer deles – esta união não tinha valor dentro da instituição eclesíástica. Pouco depois a mulher adoeceu gravemente e pediu a presença do pároco. Este fez-lhe ver a necessidade de regularizar a situação perante a Igreja. Marido e mulher concordaram e o casamento realizou-se, tendo a doente morrido pouco depois. Tudo isto poderia não interessar a ninguém. Seria um assunto controverso, mas só parecia dizer respeito aos intervenientes. Não aconteceu assim e o padre, alguns meses depois, foi preso, acusado de ter desacatado as leis da República. Este julgamento, num país com uma Constituição que remetia as crenças e as cerimónias de culto para o domínio do privado, apresentava características bastante estranhas, com o tribunal a discutir se o primeiro casamento, segundo o rito católico, era válido ou não.

O caso, com o seu quê de anedótico, mostra as dificuldades da própria autoridade civil perante a Separação Estado – Igreja e até que ponto a prática regalista, de interferência do poder civil no domínio religioso, insistia em fazer-se sentir.

4. O agravar da questão a partir de Julho de 1912

A situação de numerosos pensionistas, hostilizados pelos seus colegas e pelos paroquianos, tornou-se insustentável em muitos lugares, especialmente nas zonas

⁵¹ *O Dia*, Ano XVI, nº 846, 6/01/1916, p. 1, col. 5 e nº 849, 10/01/1916, p. 1, col. 5.

⁵² Era assim que *A Guarda* se referia a esse padre. Cf. *A Guarda*, Ano XI, nº 492, 27/11/1915, p. 3, col. 1. Este semanário católico ocupou-se do julgamento em outros números: nº 498, nº 499 e nº 504.

rurais do norte do país. Se motivações de ordem económica os haviam levado a aceitar a pensão, percebiam que o negócio não fora assim tão favorável, pois não eram convidados para participar em festas nem lhes eram encomendadas missas de sufrágio. De certo modo, perdiam por um lado o que haviam ganho por outro.

Neste clima de tensão, muitos pensionistas foram abandonando as suas paróquias, ou porque sentiam que não tinham condições para exercer o seu múnus junto de povoações que não os aceitavam, ou porque os superiores hierárquicos lhes criavam dificuldades, ou, muito simplesmente, porque entendiam que era possível ter uma vida mais agradável em outro sítio.

O afastamento destes padres – considerados amigos da República – contrariava o espírito da lei que lhes dera a pensão para que, em troca, conduzissem os paroquianos na fidelidade e respeito pelas novas instituições. O governo sentiu a necessidade de construir uma base legal que impedisse a deserção desses clérigos. Na Câmara dos Deputados, na sessão de 3 de Julho de 1912, esteve em discussão um projecto, da autoria de António Macieira, que vinha introduzir alterações à *Lei da Separação*. A ser aprovado, os pensionistas ficariam impedidos de sair das suas paróquias sem autorização do ministro da Justiça⁵³.

O projecto levantou uma onda de protestos. Num tempo em que a desarmonia se instalara entre as diversas facções republicanas, os críticos da política levada a cabo pelos democráticos entendiam que se estava a ir contra o princípio de neutralidade da República. Ao Estado devia ser indiferente se os padres cumpriam ou não os seus deveres de assistência religiosa.

Afonso Costa, na defesa do projecto de Macieira, tentou iludir a questão, ao afirmar que o padre, abandonando o seu lugar, ofendia os sentimentos católicos dos paroquianos, causando, desse modo, embaraços à República. Quanto ao direito do Estado em se envolver num assunto que pareceria dizer respeito somente à Igreja, concordou que o governo não podia dar ordens aos que haviam recusado a pensão:

“Aos não pensionistas não damos ordens, mas com os pensionistas já não sucede o mesmo”.

Perante a hipótese de um pensionista ter abjurado a religião – o que tornaria a sua presença na paróquia inútil ou prejudicial –, Afonso Costa não cedeu. O ex-padre continuaria com direito à pensão, mas sempre no lugar onde exercera funções de pároco⁵⁴. É evidente que a pretensão de que o autor da *Lei da Separação* estava preocupado com os interesses espirituais dos católicos caía por terra.

⁵³ Segundo afirmou Alexandre Braga nessa sessão, havia padres que, depois de lhes terem sido atribuídas as pensões, se retiraram imediatamente das suas paróquias. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, nº 156, de 3/07/1912.

⁵⁴ *Ibidem*.

As declarações proferidas no Parlamento por Afonso Costa, bem como o art. 3.º da lei de 10 de Julho de 1912, publicada na sequência da aprovação do projecto de António Macieira, radicalizaram ainda mais as posições dos que viam na pensão “um laço para atrair à apostasia o clero católico”⁵⁵. Vinham igualmente confirmar que o governo se considerava patrão dos padres pensionistas e que estes se encontravam fora da jurisdição dos seus prelados. O artigo aprovado obrigava os ministros da religião a exercer as suas funções, embora pudessem estar suspensos pelos seus superiores. Não poderiam mudar a residência sem licença da autoridade civil. A jurisdição do bispo não era tida em conta.

Apesar de se pretender, com a lei de 10 de Julho, que os pensionistas se conservassem nas suas paróquias, os casos de abandono continuaram. Nos anos seguintes, cento e quatro padres nessas condições pediram e obtiveram autorização governamental para se ausentarem dos seus benefícios⁵⁶. Mas a pretensão subjacente à lei, de que o pensionista dependia somente do ministro da Justiça, acirrou as tensões em torno da questão. Os católicos mais intransigentes insistiam que a hierarquia e o Vaticano deviam actuar com maior rigor em relação a esses padres. Embora alguns bispos se mostrassem mais severos que outros ao lidar com o problema, de um modo geral, mesmo nos casos de maior confronto com os subordinados que aceitaram a aliança com o inimigo, foram fugindo de soluções que poderiam ser irreparáveis⁵⁷. Esperavam que a Santa Sé se pronunciasse.

Perante a ameaça de uma tomada de posição do Vaticano, provavelmente desfavorável, frente à contestação das populações, talvez justificada pela falta de conhecimento sobre o assunto, os pensionistas sentiram que era urgente a organização de um movimento que fizesse chegar à opinião pública as suas razões. Em finais de Agosto de 1912, a comissão central, representativa dos seus interesses, publicou um manifesto, através do qual pretendia justificar a aceitação das pensões e tranquilizar os crentes, garantindo que a Santa Sé não impusera quaisquer penas canónicas a esses sacerdotes. Por isso, as missas e todos os outros actos de culto

⁵⁵ *A Guarda*, Ano VIII, nº 361, 15/09/1912, p. 1, col. 1-2.

O citado art. 3.º estabelecia: “Os ministros da religião católica, pensionistas do Estado, devem residir na sede dos respectivos benefícios, à disposição dos fiéis que precisarem dos seus serviços cultuais ou paroquiais, sob pena de perda da pensão e demais benefícios materiais do Estado”. O parágrafo 1º deste artigo dizia: “O ministro da Justiça poderá conceder licença aos ministros da religião católica, pensionistas do Estado, para se ausentarem dos seus cargos”. Cf. Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 139.

⁵⁶ Segundo os “relatórios” da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*. Os relatórios referentes aos anos económicos de 1913-1914, 1915-1916 e 1916-1917 referem, respectivamente, 36, 34 e 34 autorizações concedidas a padres que desejavam abandonar as suas freguesias. Cf. *Apêndice ao Diário do Governo*, 10/12/1915, 29/10/1917 e 26/02/1919.

⁵⁷ O padre Elviro dos Santos, prior da freguesia de Santa Engrácia, em Lisboa, neste Verão de 1912, quando o tema dos pensionistas estava na ordem do dia, declarou ter consultado o Vaticano para saber se devia aceitar a pensão. Tendo-lhe sido respondido que os bispos tinham instruções sobre o assunto, dirigiu-se ao seu prelado. Só à segunda tentativa recebeu uma carta em que D. António M. Belo lhe dizia “umas coisas” que não se entendiam bem. Cf. *O Porvir* (Famalicão), Ano XV, nº 239, 5/09/1912, p. 2, col. 2.

não tinham menos valor que os celebrados pelos não pensionistas. Os autores do manifesto afirmavam desejar viver dentro do grémio da Igreja, como ministros de “uma religião de paz, de amor e de perdão”. Reiteravam o seu apoio às novas instituições, acreditando que “a prosperidade da Pátria se identifica com o regime republicano”⁵⁸.

Mas a pressão continuava. O *Século*, nesse final de Agosto, com base em informações recebidas, previa que, muito em breve, uma decisão da Santa Sé poderia colocar os padres contestados frente ao dilema: ou teriam de abandonar os benefícios concedidos pela República ou suportariam as consequências do seu acto de rebeldia, o que significava excomunhão⁵⁹.

No receio de uma atitude drástica da Santa Sé os pensionistas adiantaram-se. Um novo manifesto, datado de 31 de Agosto, foi publicado no jornal *O Século*. Afirmavam que eram oitocentos – número contestado pela imprensa católica que apontava para um número mais reduzido –, um grupo numeroso que devia fazer pensar os responsáveis antes de tomar uma decisão. Dando a conhecer outra face do problema, revelavam que, em todas as dioceses, dezenas de párocos não pensionistas haviam abandonado as suas freguesias, procurando meios de subsistência em profissões profanas ou na emigração. Apontavam o exemplo dos concelhos de Barreiro, Loures, Vila Franca, Barquinha, onde todas ou quase todas as freguesias se encontravam sem pároco. Opinavam que, renunciando à pensão, se colocavam em guerra contra o Estado, o que, na sua perspectiva, iria contra “a missão de paz e equilíbrio social inerente ao sacerdócio”. Continuavam a manifestar o desejo de permanecer como padres católicos, ligados aos seus superiores em matéria religiosa. O manifesto terminava com uma ameaça:

“Aguardemos os acontecimentos e não seremos nós, os pensionistas, que tocaremos o clarim de revolta, abrindo uma cisão no clero português. Que essas tremendíssimas responsabilidades pertençam aos que cerram os ouvidos à verdade, à razão e desprezam as próprias conveniências da igreja. Somos cerca de oitocentos e neste número e na razão que nos assiste está a nossa força. Firmeza e prudência”⁶⁰.

Talvez o receio de um cisma que piorasse o estado de coisas levasse o Vaticano a hesitar sobre a melhor atitude a tomar. Mas, finalmente, a 12 de Outubro, o Papa acabou por manifestar o seu pensar. Depois de ouvir o parecer dos membros da *Sagrada Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários*, proferiu uma declaração que, não sendo tão dura para os pensionistas como muitos desejariam,

⁵⁸ *O Século*, Ano XXXII, nº 11026, 21/08/1912, p. 4, col. 3.

⁵⁹ *Ibidem*, nº 11033, 28/08/1912, p. 1, col. 1.

⁶⁰ *Ibidem*, Ano XXXI, nº 11040, 4/09/1912, p. 3, col. 2-3.

pareceu deixar um tanto aliviados os católicos, que estavam ansiosos por que a voz do chefe máximo da Igreja lhes desse razão. Lembrando que a *Lei da Separação* fora já condenada na encíclica *Jandudum in Lusitania*, o diploma reprovou o decreto de 10 de Julho de 1912, lesivo da autoridade dos bispos. Referindo-se aos membros do clero, o Papa declarou que eram dignos de louvor os eclesiásticos que, “com admirável constância”, haviam renunciado à pensão. Quanto àqueles que, talvez forçados pela miséria, tinham sido induzidos a recebê-la, causando grande escândalo entre os fiéis, o Sumo Pontífice declarava ser “obrigação dos ditos pensionistas remover o escândalo e sujeitar-se nesta matéria às ordens do seu Bispo”⁶¹. Mas o texto não falava em excomunhão, remetendo para os ordinários a resolução do conflito.

Parece que o diploma não trouxe grandes alterações ao estado de tensão que se vivia no seio do clero português. Os católicos radicais, não se atrevendo a criticar abertamente a Santa Sé, desejariam que os prelados fossem mais severos para com os prevaricadores. Em 1915, no jornal *O Dia*, acérrimo defensor dos que haviam recusado a pensão, assegurava-se serem raríssimos os pensionistas que eram bons padres. Apesar das contínuas queixas de que eram perseguidos pelos seus superiores na hierarquia eclesiástica, somente pelo facto de terem aceite a pensão, as penas canónicas sofridas por uns tantos deviam-se à má conduta e não à condição de pensionistas⁶².

O arrastar do problema, o aparecimento de outras questões consideradas mais graves, contribuíam para que alguns desses padres conseguissem ser aceites, apesar do escândalo que isso provocava entre os mais severos. Em 1915, na festa da Imaculada Conceição, um padre pensionista subiu ao púlpito na Igreja dos Mártires, em Lisboa. Revoltados, alguns fiéis abandonaram o templo. Outros, porém, não encontraram qualquer mal no convite dirigido ao sacerdote, de quem se abonavam as qualidades e serviços. O presidente da mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento argumentou que os padres pensionistas não estavam privados de jurisdição. O prior da freguesia, cónego Miguel Ferreira, declarou ter questionado o patriarca de Lisboa sobre o assunto, concluindo, pela resposta pouco clara recebida, que não havia qualquer diferença entre pensionistas e não pensionistas quanto ao exercício das suas funções⁶³.

⁶¹ *A Voz da Verdade*, Ano XIX, nº 44, 31/10/1912, p. 519. A declaração foi publicada nas *Actas Apostolicae Sedis* (Vol. IV, p. 645), de acordo com informação colhida em *O Dia*, nº 825, 13/12/1915, p. 1, col. 3. Através de portaria datada de 21 de Janeiro de 1913 e assinada por Álvaro de Castro, ministro da Justiça do governo de Afonso Costa, recentemente empossado, o governo da República mandava que a declaração pontifícia, “ofensiva da Lei da Separação e atentatória dos direitos do Estado”, fosse “repelida in limine”, sendo-lhe negado o beneplácito do Estado. Veja-se *O Elmano* (Setúbal), Ano XX, nº 1622, 25/01/1913, p. 2, col. 2.

⁶² *O Dia*, nº 828, 16/12/1915, p. 1, col. 3.

⁶³ *O Dia* ocupou-se com o caso em alguns dos seus números. Cf. *O Dia*, nº 822, 9/12/1915, p. 1, col. 6, nº 824, 11/12/1915, p. 1, col. 4 e nº 839, 29/12/1915, p. 1, col. 5.

5. O abandono das paróquias

Se parece incontestável que numerosos pensionistas abandonaram as suas paróquias, com autorização ou sem autorização da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*, não se pode pensar que, do lado contrário, todos tinham alma de lutadores e de mártires, permanecendo junto dos seus paroquianos em circunstâncias adversas. O desânimo atacou um elevado número de párocos, descrentes quanto à generosidade dos paroquianos. Pensavam que as populações, não sendo compelidas, como acontecia no passado, ao pagamento das cóngruas, se negariam a contribuir, voluntariamente, para o sustento do pároco. Estes receios não eram destituídos de fundamento, pois que, em algumas freguesias, os paroquianos mostravam má vontade em pagar os serviços de alguém, que se recusara a receber um ordenado do Estado. Esta situação conduzia a um exame de consciência da própria instituição eclesiástica, que era levada a concluir que muitos padres não haviam sabido captar o afecto das populações, pouco se importando com a sua missão. O periódico *Correio da Beira*, a partir de Agosto de 1911, passou a inserir *Cartas aos párocos*, no sentido de levantar os ânimos e incutir coragem. Pedia-se aos sacerdotes que pensassem nos sacrifícios que era necessário fazer por Cristo “quando as portas do inferno tenta[va]m prevalecer contra a sua Igreja”⁶⁴.

Um grande número dos que reuniam condições para requerer a aposentação optou por fazê-lo neste momento. Provavelmente, em condições normais muitos destes padres não teriam dado tal passo. Nas actuais circunstâncias, aproveitavam um direito que lhes assistia e que não significava um favor da República, susceptível de atrair a má vontade dos seus colegas. Segundo um relatório publicado pela *Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas*, de 20 de Abril de 1911 a 30 de Junho de 1913, cento e seis padres foram aposentados. No período imediatamente anterior, de Fevereiro de 1909 a 20 de Abril de 1911, apenas um padre se aposentara⁶⁵. No ano económico de 1913-14 aposentaram-se quarenta e seis. No de 1914-15 o número desceu para dezasseis e no ano seguinte foram somente oito. No respeitante a estes últimos, o relator fez notar que a aposentação lhes fora concedida, apesar de terem recusado a pensão. Possivelmente o mesmo acontecia com os restantes⁶⁶. Aliás, um dos relatórios traduz alguma surpresa, provocada pelo elevado número de pedidos de aposentação, pois que, tendo grande parte do clero nacional hesitado na aceitação das pensões ou recusando-as abertamente, não teve dúvidas em aproveitar as receitas provindas da execução da

⁶⁴ *Correio da Beira*, Ano I, nº 43, 26/08/1911, p. 1, col. 5.

⁶⁵ “Relatório da Comissão Central de Execução da Lei da Separação respeitante ao ano de 1912-1913”, in *Diário do Governo*, nº 33, 10/02/1915 (2ª série).

⁶⁶ “Relatório da Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas, sobre a gerência do ano económico 1915-1916”. *Apêndice ao Diário do Governo*, nº 323, 29/10/1917. Este relatório informa sobre o número de aposentações concedidas nos anos económicos anteriores, desde 20/04/1911.

lei quando estas, suprimindo as insuficiências dos fundos da Caixa de Aposentações, foram aplicadas a pagar pensões a cargo da mesma Caixa⁶⁷.

Como nem todos se encontravam em condições de pedir a aposentação, alguns, simplesmente, deixavam as paróquias, como fez o pároco de Ferreira do Zêzere, que aí residira durante vinte anos. Não quis aceitar a pensão mas, talvez sem ânimo para arrostar uma vida de dificuldades, retirou para a sua casa, na Guarda⁶⁸. A maior parte dos clérigos ao serviço da Sé de Lisboa parece ter enveredado pelo mesmo caminho⁶⁹. Não seria somente o espectro da pobreza que fazia partir os sacerdotes. Em Julho de 1911, D. António Mendes Belo, numa carta dirigida ao ministro da Justiça, queixando-se de desconsiderações e ameaças de que eram vítimas muitos sacerdotes, não escondeu que numerosos membros da classe paroquial se lhe dirigiam, pedindo para serem desligados do vínculo que os prendia às suas igrejas, onde sentiam que nenhum serviço podiam prestar. Requeriam “Letras Demissórias” que lhes permitissem ir prestar serviços em outras dioceses ou, mesmo, em países estrangeiros⁷⁰. Presume-se que o próprio vigário geral do patriarcado, D. José Alves de Matos, arcebispo de Mitilene, não tenha conseguido aguentar as tensões provocadas pelo clima de ódio anti-religioso que se vivia na capital, tendo-se retirado para a terra de onde era natural, no concelho de Leiria. Não voltou a assumir as funções que desempenhara⁷¹.

Um grande número de eclesiásticos procurou recomeçar a sua vida no Brasil. Num tempo de grande incremento de emigração, faziam o mesmo que muitos milhares de portugueses que não encontravam em Portugal condições para levar uma vida com o mínimo de decência. O Brasil era, assim, o destino de membros do clero que saíam pelos mais diversos motivos: monárquicos que haviam feito parte das fileiras de Paiva Couceiro, pensionistas republicanos⁷² e tantos outros que, apesar de não desejarem romper com os seus colegas no sacerdócio, não aguentavam a perspectiva de uma vida de miséria. Em Janeiro de 1913, a acreditar

⁶⁷ “Relatório... respeitante ao ano de 1912-1913”, cit.

⁶⁸ *O Seculo*, Ano XXXI, nº 10683, 7/09/1911, p. 4, col. 4.

⁶⁹ A *Defesa* (de Paredes) informou da partida de alguns deles no seu nº 4, 22/09/1911, p. 2, col. 3. Através de uma carta do patriarca de Lisboa, datada de 27 de Agosto de 1913, fica-se a saber que, dos poucos que, nesta altura residiam em Lisboa, eram raros os que participavam nos actos de culto. Cf. Arquivo Histórico do Patriarcado, *Correspondencia Official durante a residencia do Senhor Patriarcha em Santarém*, nº 26, fls. 16.

⁷⁰ *A Voz da Verdade*, nº 34, 24/08/1911, p. 400.

⁷¹ Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 468.

Segundo informou um jornal de Viena, em Janeiro de 1912, o próprio patriarca de Lisboa manifestara a intenção de sair de Portugal e estabelecer-se em Roma. Contudo, tal procedimento não recebera aprovação do Vaticano. A comunicação foi feita pela Legação de Portugal em Viena. Cf. Arquivo Histórico Diplomático, *Relações diplomáticas com a Santa Sé*, cit.

⁷² Como o padre Duarte Neto, residente em Lisboa, que, em carta a Bernardino Machado, em Julho de 1912, lembrava um pedido feito anteriormente no sentido de lhe ser encontrada uma colocação eclesiástica no Rio ou em S. Paulo “ou em qualquer ponto bom e saudável do Brasil”. Cf. Casa-Museu Bernardino Machado, Famalicão, *Correspondência recebida*.

em informações de um órgão ligado à Igreja, só no estado brasileiro de S. Paulo haviam sido recebidos mais de duzentos padres do clero secular⁷³.

A partida de um tão elevado número de sacerdotes era vista com descontentamento por muitos católicos, que os acusavam de abandonar o seu dever. Desejavam que os padres colocassem acima dos interesses materiais a preocupação com os fiéis. Um membro do clero, em carta para *O Grito do Povo*, transcrita por outros jornais, considerava vergonhoso que um homem que envergava a batina dissesse que “a carreira de padre” nada dava e, por isso, a continuarem assim as coisas, procuraria em outras terras possibilidade de auferir maiores lucros. O sacerdote que lançava tais censuras declarou ter passado duzentos e setenta e cinco dias em oito prisões. Tinha duas irmãs para sustentar. Encontrava-se em liberdade há três meses, vivendo desde então da “esmola da missa diária”. Mesmo a viver em tais condições, confessava que ainda não passara fome e prometia não abandonar o seu posto⁷⁴. As tensões a que estavam sujeitos numerosos padres, sobretudo em regiões mais descrentizadas, justificam a sua emigração. Em Agosto de 1912, *O Mundo* noticiou a partida, rumo ao Brasil, de três “masmarros” – também chamados “seráficos” –, designados pelas alcunhas de “o Ventas”, “o Santinho” e o “Menino Jesus”, respectivamente priores de S. Clemente, Martinlongo e Porches⁷⁵. O tipo de alcunhas por que eram conhecidos sugere tratar-se de clérigos que podiam ser incluídos dentro do grupo *jesuítico*, especialmente detestado: padres extremamente devotos, que levavam muito a sério as suas obrigações de catequização.

Perante o afluxo de tantos padres portugueses chegados ao Rio de Janeiro, teve lugar na catedral desta cidade uma reunião, dirigida pelo cardeal e com a presença de muitos sacerdotes e membros da colónia portuguesa. O cardeal prometeu dar colocação a todos os eclesiásticos idos de Portugal. Na reunião, foi igualmente decidido auxiliar com alimentos e roupas esses sacerdotes, enquanto não obtivessem colocação⁷⁶. Nem todos tiveram a sorte de conseguir uma viagem sossegada. Em Novembro de 1911 foi preso o padre Joaquim Martins Pontes, de Vila do Conde,

No concelho de Famalicão, um dos três padres pensionistas, pároco em Sezures, optou por ir para o Brasil, devido às “perseguições” movidas por parte dos seus pares que não o convidavam para os funerais e festividades da suas paróquias. Cf. *O Porvir* (Famalicão) Ano XV, nº 235, 8/08/1912, p. 1, col. 2.

Os padres açorianos teriam preferido, talvez, os Estados Unidos da América. Um jornal de Angra do Heroísmo, em 18 de Maio de 1912, informou que partira para a América o padre José Patrício Lopes, que até aí dirigira o jornal. Três meses depois anunciou a ida do padre António Machado. Cf. *A Verdade* (Angra do Heroísmo), Ano I, nº 22, 18/05/1912 e nº 37, 31/08/1912, p. 3, col. 4.

⁷³ *A Fé Cristã*, Ano I, nº 9, Janeiro de 1913, p. 431.

⁷⁴ Este padre estava impedido de usar a igreja paroquial, dominada por um padre suspenso. Assim, concedia os socorros da Igreja através do culto doméstico. Cf. *A Guarda*, Ano VIII, nº 368, 3/11/1912, p. 1, col. 4. Através das afirmações deste sacerdote adivinha-se mais um caso de guerra no interior de uma população dividida entre dois padres.

⁷⁵ *O Mundo*, Ano XII, nº 4294, 21/08/1912, p. 5, col. 2.

⁷⁶ *Echos do Minho*, nº 177, 22/09/1912, p. 1, col. 5.

quando se encontrava a bordo de um navio que o transportaria para o Brasil. Era acusado de fazer propaganda monárquica a bordo⁷⁷.

6. Em auxílio dos não pensionistas

As determinações do decreto de 20 de Abril de 1911 e a subsequente recusa das pensões por parte da maioria do clero faziam prever que numerosos sacerdotes seriam brevemente confrontados com a pobreza. Perante as dificuldades que se avizinhavam, desde muito cedo, em algumas localidades, surgiram iniciativas no sentido de tentar resolver o problema da subsistência do clero. Ainda antes de ser publicada a *Lei da Separação*, em Março de 1911, na Póvoa de Varzim, já se debatia a necessidade de ser formada uma *liga católica* que cuidasse da sustentação dos padres católicos e, mesmo, de leigos que, pelas suas crenças, fossem vítimas de perseguição⁷⁸.

Conquanto existissem paróquias com populações dispostas a prover ao sustento dos seus párocos, tratar-se-ia, possivelmente, de casos isolados. Através de Mons. Masella, secretário da nunciatura, a Santa Sé, em resposta aos problemas colocados pelo episcopado, em Julho de 1911, mostrou a conveniência em se estudar uma organização de óbolo para o culto e sustentação do clero, adaptada às condições locais⁷⁹. Alguns prelados foram particularmente sensíveis ao problema. O bispo da Guarda, que se mostrou muito activo nesta conjuntura propícia ao desânimo e à desorientação, foi o primeiro a empenhar-se em conseguir auxílio para o seu clero, dirigindo um “apelo” aos diocesanos. Depois de apontar as razões impeditivas da aceitação do subsídio governamental, pedia aos fiéis que, “à semelhança dos primeiros cristãos”, auxiliassem os seus pastores, fornecendo-lhes os meios necessários à sua manutenção. A iniciativa parece ter tido algum sucesso, pois as populações de diversas freguesias aderiram imediatamente, garantindo aos párocos o equivalente às cóngruas anteriores. Contudo, a existência de paróquias mais pobres – ou, porventura, com população mais relutante – fazia sentir a necessidade de uma caixa central diocesana que tratasse do sustento do clero e das necessidades do culto. Nesse sentido, o prelado dirigiu-se, por carta, às pessoas mais abastadas da diocese, pedindo-lhes que viessem em auxílio da Igreja⁸⁰.

Outros bispos tomaram iniciativas semelhantes. No Outono de 1911, no Algarve, foi fundada a *Obra de Fundo do Clero* e, em Lisboa, formou-se uma comis-

⁷⁷ *O Dia*, nº 101, 7/11/1911, p. 4, col. 3.

⁷⁸ *O Poveiro*, Ano I, nº 34, 18/03/1911, p. 2, col. 1.

⁷⁹ Chante Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, p. 14.

⁸⁰ *O Poveiro* (transcrevendo de *O Grito do Povo*), Ano II, nº 61, 21/09/1911, p. 2, col. 2.

são central da *Obra de Fundo do Culto*⁸¹. Também o governador do bispado do Porto decidiu estabelecer na sua diocese a obra *Dinheiro do Clero*. Os meios necessários teriam origem em peditórios a efectuar em cada paróquia. A quantia recebida seria administrada por uma comissão presidida pela autoridade diocesana⁸².

Embora tais diligências não tivessem atingido o resultado pretendido⁸³, provocaram enorme irritação entre os republicanos radicais. Prefeririam ver esses padres, considerados inimigos da República, na miséria, forçados a abandonar as paróquias. Assim, as actividades de ajuda aos párocos eram, com frequência, identificadas como manejos conspiratórios. Alegava-se que os pedidos constituíam um abuso em relação ao “pobre povo”, obrigado a sacrificar-se por um padre que recusara a pensão “para hostilizar a República”⁸⁴. Em Évora, as senhoras que integravam o *Conselho de Damas Protectoras*, constituído em resposta a um apelo dirigido pelo prelado diocesano, foram intimadas pela autoridade administrativa a dar por finda a subscrição que haviam iniciado⁸⁵. No semanário *O Radical*, que se publicava em Leiria, escrevia-se, a propósito das listas que circulavam entre a população, procurando auxiliar o padre, um bom homem, que no próprio periódico era apontado como liberal e caritativo, matando a fome aos desgraçados:

“Todo o leiriense que concorra para o subsídio é um inimigo da República, porque sanciona uma ofensa, um desrespeito às suas leis”⁸⁶.

Mas nem todos os republicanos pensavam assim. Em Fevereiro de 1912, um leitor do *Republica* revelava estranheza pelo que se passava numa localidade da Beira Baixa – Caria –, onde fora constituída uma comissão destinada a angariar donativos para o pároco que recusara a pensão. Mostrava-se escandalizado pelo facto de a referida delegação ser constituída por republicanos, os quais, não obstante a opção tomada, procuravam convencer as autoridades que eram respeitadas-

⁸¹ *Echos do Minho*, nº 89, 16/11/1911, p. 1, col. 3 e nº 90, 19/11/1911, p. 1, col. 3.

O bispo do Algarve enviava cartas a pedir esmola para o clero. Raul Brandão transcreveu a carta subscrita pelo bispo, acompanhada por um cartão com os dizeres: “Apresenta a V. Exa. os seus cumprimentos e pede desculpa da sua ousadia”. Veja-se Raul Brandão, *Memórias*, tomo II, cit., pp. 153-154.

⁸² *Ibidem*, nº 88, 12/11/1911, p. 1, col. 3.

⁸³ Em 1913 uma revista católica lamentou a falta de capacidade de organização, dando a entender que o fundo do clero não se formara. Por isso, muitos padres lutavam com a fome. Cf. *A Fé Cristã*, Ano I, nº 11, Março de 1913, pp. 546-547.

⁸⁴ *Sul da Beira*, Ano I, nº 17, 21/03/1912, p. 3, col. 5.

⁸⁵ As senhoras ficaram tão atemorizadas que restituíram as quantias já angariadas. Cf. Chantre Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, p. 19.

⁸⁶ *O Radical*, Ano I, nº 29, 17/08/1911, p. 3, col. 4. O jornal veio a abandonar esta posição, como alterou a sua orientação a respeito dos problemas com a Igreja. Tornado órgão dos evolucionistas, censurou a actuação do administrador da Nazaré que, em Janeiro de 1915, ameaçava meter na cadeia todos os que contribuíssem para sustentar o pároco de Famalicão (no mesmo concelho), liberal, republicano e muito pobre. *Ibidem*, Ano V, nº 199, 14/01/1915, p. 2, col. 2.

res dos poderes constituídos. O correspondente chamava a atenção do governador civil para o assunto⁸⁷.

A recusa do subsídio estatal conduziu a estados de grande privação, sentida com maior gravidade nas zonas menos cristianizadas. A situação dos párocos alentejanos originou gestos solidários vindos de outras regiões. A *Conferência de S. Vicente de Paulo*, do Porto, socorreu o clero da arquidiocese de Évora com um pequeno óbolo. O próprio Papa subsidiou o clero da região com sucessivos donativos⁸⁸.

Em toda esta questão, há que ter em conta que a intolerância e o extremismo não se confinaram ao bloco republicano radical. Em alguns lugares, certamente em zonas onde o pároco continuava a ter grande influência, este encontrava-se à vontade para exercer pressões, fazendo sentir que os donativos dos paroquianos constituíam uma obrigação. O pároco de Vila Verde, no concelho da Figueira da Foz, em 24 de Setembro de 1911, numa carta dirigida ao administrador, declarou que os seus paroquianos pretendiam recusar-se a pagar o que lhes era exigido em retribuição do seu trabalho como ministro do culto. Perguntou se, perante tais atitudes, podia negar-se a prestar esses serviços⁸⁹. A revista católica *Voz da Verdade* mostrou-se crítica ante o comportamento de um pároco que declarara na igreja só considerar como seus paroquianos aqueles que dessem o seu contributo para as despesas do culto e sustento do padre. Descontente com a exigência, um ouvinte pediu ao padre que o “desarriscasse” do rol de paroquianos. Num comentário ao sucedido, na citada publicação foi censurada a imprudência do pároco. Na opinião dos responsáveis pela revista, eram paroquianos todos os que, baptizados e conservando-se no grémio da Igreja, lhe fossem entregues pelo prelado, cumprissem ou não os seus deveres⁹⁰.

7. Os padres que se casavam

A contestação ao celibato eclesiástico não esperou pelo agudizar do conflito religioso para se manifestar. Embora algumas vozes se tivessem feito ouvir no século XVIII⁹¹, foi nas Cortes Constituintes, após o movimento liberal de 1820, que a questão foi levantada, a propósito das discussões em torno dos votos a que estavam obrigados os congreganistas. À luz das novas ideias, que enfatizavam a liberdade

⁸⁷ *Republica*, Ano II, nº 402, 28/02/1912, p. 5, col. 1.

⁸⁸ Chantre Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, p. 20.

⁸⁹ Arquivo da Universidade de Coimbra, *Inspeção, Licença...*, cit.

⁹⁰ *A Voz da Verdade*, Ano XX, 23/01/1913, p. 39.

⁹¹ Por exemplo, a de José Anastácio da Cunha. Cf. Fernando Catroga, *A Militância Laica...*, cit., p. 507.

individual, os votos impostos pela Igreja a indivíduos muito jovens eram encarados como atropelo aos direitos inalienáveis dos cidadãos⁹². Através do celibato pretendia-se fazer do padre um ser diferente, “estrangeiro no meio dos seus concidadãos”⁹³, “mais fiel a Roma do que à pátria, onde nenhuns laços de afecto o prendiam”⁹⁴.

Este argumento não podia deixar de ser recuperado por todos aqueles que, nas décadas seguintes, sobretudo a partir dos anos 50, irão lutar contra o avanço do ultramontanismo em Portugal. As histórias que circulavam, sobre padres que escandalizavam os paroquianos com a sua devassidão, levavam a que o anticlericalismo moderado, que acreditava ainda na função social do padre e da religião, defendesse a abolição do celibato como via conducente a uma maior morigeração dos costumes⁹⁵. Os mais extremistas insistiam nas consequências perversas a que conduzia a negação da natureza.

Tendo em conta a importância assumida por este tema, não espanta que ele tenha atraído tantos literatos que, nas suas publicações, focaram os dramas provocados por uma imposição considerada obsoleta, sem fundamento nas normas antigas do cristianismo. Também nessas obras se nota uma evolução. Em Herculano existe ainda um respeito pelas crenças e pela figura do padre, associado à esperança na possibilidade de renovação da Igreja. Mas, em muitos escritos, publicados depois de 1870, a figura do padre, que usa as vítimas somente para satisfazer a sua lubricidade, adquire contornos demolidores⁹⁶. Como diz Fernando Catroga, reflecte-se no campo literário “a paulatina acentuação das diferenças entre o anti-clericalismo liberal, ainda crente no renovamento do catolicismo, e o anti-clericalismo acirrado pelas deliberações do concílio Vaticano I e convicto, pela filosofia da história e pela sociologia, de que as representações religiosas não passavam de produtos anacrónicos do espírito humano”⁹⁷. Assim, o ataque a essa norma fundamental da Igreja Católica era utilizado como estratégia no combate ao catolicismo⁹⁸. Aliás, Sampaio Bruno – que não era contrário ao sentimento religioso – colocava o celibato eclesiástico no centro de toda a questão religiosa. Entendia que a influência do padre sobre a mulher dependia da confissão auricular. Sendo o padre casado, as mulheres deixariam de ir ao confessionário. Por tudo

⁹² José Eduardo Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo – O problema congreganista (1820-1823)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974, pp. 213-234.

⁹³ José Manuel Veiga, cit. por Maria Rita Lino Garnel, *A polémica Sobre o Celibato Eclesiástico (1820-1911)*, (policopiado), Coimbra, Faculdade de Letras, 1995, p. 18. A autora debruça-se sobre um livro que foi editado em 1822 e reeditado em 1864 (o que revela o reavivar do problema), da autoria de José Manuel Veiga, *O Celibato Clerical. Memoria que serviu de fundamento a uma these dos Actos Grandes*.

⁹⁴ Maria Rita Garnel, *ob. cit.*, p. 18.

⁹⁵ Idem, *ibidem*, pp. 17-18.

⁹⁶ Veja-se Fernando Catroga, *A Militância Laica...*, cit., pp. 512-515.

⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 513.

⁹⁸ Idem, “O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)”, in *Análise Social*, vol. XXIV, 1988, pp. 211-273.

isto, defendia a obrigatoriedade do casamento para os clérigos, pensando que, com responsabilidades familiares, se tornariam cidadãos comuns, libertos de Roma, sendo úteis aos seus concidadãos numa igreja nacional⁹⁹.

Toda esta controvérsia caminhava paralelamente a idênticas discussões sobre o mesmo tema, ocorridas em outros países onde o catolicismo romano predominava. A posição do dominicano francês Jacinto Loyson que, tendo optado pelo casamento, pretendia continuar no seio da Igreja, originou forte polémica em França, que se repercutiu em outros países, incluindo Portugal¹⁰⁰. O caso do padre Loyson esteve longe de ser único. Em Portugal, na segunda metade do século XIX um número reduzido de padres optou pelo casamento. O que não significa que tivessem perdido a fé ou quisessem abandonar as suas funções dentro da Igreja. Alguns, do mesmo modo que o padre Jacinto, gostariam de poder conciliar as funções paroquiais com o seu novo estado. Mas a Igreja era inflexível nessa matéria e, existindo um relacionamento de colaboração entre a Igreja e o Estado, um padre casado não poderia ter pretensões a ser nomeado pároco. Se desejasse continuar a dirigir o culto religioso teria de ingressar numa igreja que permitisse o casamento dos seus ministros. Assim procedeu o padre Henrique Ribeiro – irmão do poeta Tomás Ribeiro – que, na segunda metade do século XIX, se ligou a uma igreja evangélica. O mesmo caminho seguiu, alguns anos depois, o padre Manuel Pinto dos Santos¹⁰¹. Alguns dos padres que abandonaram a Igreja Católica – por ques-

⁹⁹ Idem, *A Militância Laica...*, cit., pp. 516-517. A confissão auricular causava grande repugnância a muitos anticlericais. Sentiam que, do confessionalário, frequentado sobretudo pelo sector feminino, o padre intervinha na vida familiar, interpondo-se entre marido e mulher. Conhecedor de segredos que a mulher não revelava ao marido, criava um clima de suspeita. Michelet deixou um quadro impressionante de vida familiar, em que o homem se sente um estranho, fora do mundo constituído pela esposa, pelas filhas e pelo padre. Veja-se René Rémond, *L'Anticléricalisme en France – de 1815 à nos jours*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1976, pp. 68-69.

¹⁰⁰ Fernando Catroga, “O laicismo e a questão religiosa...”, cit., p. 221.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 221. Tal procedimento exigia coragem e frontalidade. Os padres que não conseguiam cumprir as normas eclesiásticas, na sua maioria, optavam pelo concubinato. A maior ou menor severidade na actuação dependia dos bispos. A luta entre o prelado e o padre prevaricador podia atingir um estado de extremo ressentimento. Depois do 5 de Outubro, um presbítero da diocese da Guarda apresentou queixa do bispo que, segundo o seu relato, nos últimos anos da Monarquia o perseguira devido às suas ideias liberais e por ter cometido “o grande crime de possuir uma mulher”. Tendo-lhe sido retirada a paróquia, passara a viver “pobre e parcamente da pobre missa”, quando lhe era pedido que celebrasse alguma. Mesmo assim, não escapara às garras “desse felino sanguinário” – ou seja do bispo. Alguns meses depois até da missa o privara, visto tê-lo suspenso. Deste modo, como escrevia o queixoso, depois de lhe retirar o “benefício”, o prelado retirava-lhe “o ofício”. Quando conseguiu falar com o superior, naturalmente para o demover da “perseguição”, foi aconselhado a ir passar um mês ao colégio jesuítico de S. Fiel – o que, na sua óptica, demonstrava o jesuitismo do bispo – onde se entregaria a exercícios espirituais, preparando-se previamente com exame de consciência, jejuns e orações. O padre não seguiu os conselhos e, com a implantação da República, ao tratar dos documentos para obter a pensão do Estado, conseguiu da junta de paróquia onde exercera o seu múnus – e que lhe fora retirada pelo prelado – um atestado de bom comportamento moral, civil e religioso. O queixoso acusava de jesuitismo o superior e os outros sacerdotes que censuravam o seu procedimento. ANTT, Min. da Justiça, M 47, Mte. 6, cx. 94.

tões doutrinárias de incompatibilidade com a Igreja após o concílio Vaticano I ou, simplesmente, para contrair matrimónio – estiveram na origem do aparecimento da Igreja Lusitana. Aliás, uma das grandes diferenças entre a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes prendia-se com a obrigatoriedade da observância da castidade, que fazia do padre um ser à parte. Como diz Georges Gusdorf, pelo princípio do sacerdócio universal a Reforma procedera a uma semi-laicização do clero, ao mesmo tempo que a uma semi-clericalização dos laicos. Na Igreja Católica isso não acontecera. O sacramento da Ordem faz do padre “le détenteur d’un pouvoir surnaturel, grâce auquel s’opère le mystère de la transsubstantiation”¹⁰².

A emergência do regime republicano veio introduzir novos dados na questão do celibato eclesiástico. Um padre casado que pretendesse continuar como pároco sabia que podia contar com o apoio cúmplice das estruturas políticas. É que o casamento contribuiria grandemente para dessacralizar o padre, torná-lo um homem comum. Assim, como já foi dito, logo após a implantação da República, alguns padres apressaram-se a pedir ao Governo a abolição do celibato religioso.

Como denunciaram os bispos no seu *Protesto Colectivo*, a *Lei da Separação* veio, de certo modo, incitar os padres a legalizar uniões clandestinas existentes há muito, sem medo de incorrer no desagrado dos superiores. Para os que não se encontravam nessas condições o enunciado na lei impeliu à violação da disciplina eclesiástica, prometendo, em caso de ocorrência da morte do padre pensionista, socorrer com pensões as viúvas e os filhos sobreviventes.

Também *O Seculo*, que considerava o celibato clerical como “velha disposição do direito canónico, contrária à natureza e à moral”, afirmava que a *Lei da Separação* “veio dar um profundo golpe no celibato”, na medida em que garantia uma pensão aos padres, mesmo sendo casados, mesmo sendo excomungados¹⁰³.

Para alguns elementos do clero, a agitação das novas ideias contribuía para vencer indecisões, legitimando escolhas que apareciam como gestos consentâneos com a modernidade, contrapostos a velhas noções de pecado, veiculadas por uma Igreja que, a seus olhos, transformara um Deus de bondade num ser cruel¹⁰⁴. Nos meses a seguir à publicação do decreto de 20 de Abril de 1911, notícias de casamentos de padres apareciam frequentemente nas colunas dos jornais. A imprensa republicana apresentava com grande simpatia esses factos. Um padre casado era sempre olhado como um padre “liberal”, que desprezava as determinações da Igreja e a tutela dos bispos. Ao noticiar, para daí a uns dias, o casamento do padre João Ferreira da Silva, o ex-pároco encomendado na paróquia do Socorro, em

¹⁰² Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, Paris, Payot, 1983, p. 269.

¹⁰³ *O Século*, Ano XXXI, nº 10677, 1/09/1911, p. 4, col. 5.

¹⁰⁴ O padre Nunes Xavier, de Vila Cortês da Serra, embora confessando não ser capaz de ser “casto e virtuoso”, queria continuar a ser padre e indispunha-se contra os seus colegas que, nos sermões, apresentavam um “Deus cruel”. Cf. *A Justiça* (Covilhã), Ano I, nº 4, 27/04/1913, p. 2, col. 4 e nº 7, 18/05/1913, p. 2.

Lisboa, tantas vezes apresentado como modelo dos padres liberais¹⁰⁵, *O Seculo* usou termos encomiásticos. O padre casou no posto do registo civil em Alcoentre com uma professora do ensino primário, possuidora, no dizer do mesmo diário, de “um espírito muito culto e de rasgados sentimentos liberais que perfeitamente se coadunam com os do noivo”¹⁰⁶.

Não eram somente os padres dos meios urbanos que encetavam uma nova vida. No norte do país, tido como conservador, um apreciável número de padres – apreciável tendo em conta o conservadorismo da sociedade portuguesa e o escândalo que esse comportamento levantava – seguiu esse caminho. Alguns meses antes do casamento de Ferreira da Silva, a *Voz de Tondela*, ao noticiar o enlace do padre Francisco Borges, no registo civil de Santa Comba Dão, com uma “ilustrada” professora, classificara o acontecimento como “simpático acto”. O noivo era apresentado como “um espírito lúcido e ilustrado” que se aproveitara da “altruísta disposição” da *Lei da Separação*¹⁰⁷. Noticiando o casamento do padre Germano, que se casou em Lobão, concelho de Tondela – também com uma professora –, o redactor do periódico *Sul da Beira* comentava: “Mais um padre que se faz um homem”¹⁰⁸.

Ao referir o casamento de um eclesiástico de Freixo de Espada à Cinta, o articulista do mesmo periódico afirmava ser o terceiro sacerdote do concelho – conquanto um deles residisse em Lisboa, sendo beneficiado da Sé desta cidade – que dava tal passo. Interessante é que estes três padres haviam sido missionários no Ultramar e, é evidente, recebiam a pensão¹⁰⁹.

A imprensa transcrevia gostosamente as declarações proferidas por esses padres, que procuravam justificar a decisão tomada. O pároco de Lígares, no concelho de Freixo de Espada à Cinta, no final da cerimónia do seu casamento – com a filha de um republicano –, ao agradecer a presença de todos os que haviam assistido àquele

¹⁰⁵ Em Maio de 1911 este padre tornou-se muito conhecido. A junta de freguesia do Socorro deu-lhe o seu apoio – declarando que não aceitaria outro padre – quando o patriarca o impediu de continuar a exercer funções na paróquia. Mais de quatrocentos “paroquianos” puseram-se ao seu lado quando foi entregar as chaves da igreja ao chefe do distrito. Cf. *Republica*, Ano I, nº 127, 22/05/1911, p. 3.

¹⁰⁶ *O Seculo*, Ano XXXI, nº 10677, 1/09/1911, p. 4, col. 5. Afonso Costa foi uma das testemunhas, por parte do noivo, embora fazendo-se representar pelo médico municipal de Alcoentre. Cf. *A Pátria Nova* (Bragança), Ano III, nº 152, 17/09/1911, p. 2, col. 2.

¹⁰⁷ *A Voz de Tondela*, Ano I, nº 6, 5/07/1911, p. 2, col. 5. O padre Francisco Borges, que passou a fazer campanha contra o celibato eclesiástico, num jornal de que era colaborador contou que, em 1909, o bispo de Viseu – diocese onde exercia o seu ministério – o chamara para o informar que era acusado de frequentar romarias, “galanteando-se a cavalo”, acompanhado por uma mulher de má nota. Em Maio de 1910 foi chamado novamente à presença do superior que o informou de outra acusação. Dizia-se que se envolvera numa rixa indecorosa com quatro amantes, em Santa Comba Dão. Mesmo aceitando que se trataria de uma calúnia, como pretendia o acusado, o facto de o bispo se ter preocupado revela que a situação não era inverosímil. Mas o prelado não foi, certamente, muito severo. O padre Francisco, mesmo quando tomou uma posição de ruptura, confessou ter-se-lhe afeiçoado. Cf. *Sul da Beira* (Mortágua), Ano I, nº 32, 4/07/1912, p. 2, col. 5.

¹⁰⁸ *Sul da Beira*, nº 14, 29/02/1912, p. 2, col. 2.

¹⁰⁹ *Ibidem*, nº 43, 19/09/1912, p. 1, col. 1.

acto que, como frisava o semanário, “bem longe de ser um acto de irreligiosidade é um acto moralíssimo”, considerou dever explicar a sua opção. Garantiu que a lei do celibato era “uma ignomínia, um atentado contra a dignidade humana, contra a própria natureza”, que nunca conseguira o seu fim – obrigar o padre a viver castamente. Referiu-se à III epístola de S. Paulo que menciona, entre as virtudes que deve ter um bispo ou um diácono, a de “ser esposo de uma só mulher”¹¹⁰.

Os jornais dedicaram grande atenção ao casamento do pároco de Alcoentre com uma irmã de outro padre – que assistiu à cerimónia. O “padrinho” foi o célebre padre Ferreira da Silva, já casado. Poderia tratar-se de um acontecimento que se ia tornando normal. Mas, para maior escândalo, anunciou-se que o noivo celebraria missa, sendo acolitado pelo “padrinho”. Noticiava-se igualmente que o reverendo Eduardo Simões continuaria a exercer funções paroquiais, como a lei lhe garantia¹¹¹.

O semanário *Sul da Beira*, muito ligado ao padre Francisco Borges, casado, fazia do casamento dos homens da Igreja a sua principal propaganda¹¹². Em Novembro de 1913 anunciou o casamento do pároco da freguesia de Camarate. Os “padrinhos” seriam o administrador do concelho de Loures e o prior de Sacavém, cujo casamento estava marcado para poucos dias depois¹¹³.

Será difícil apontar o número de casamentos contraídos por padres. Comparando o caso português com o que se passou em França durante a Revolução Francesa¹¹⁴, pode afirmar-se que, em Portugal, atingiu importância diminuta, embora chegasse para causar mal-estar na Igreja e entusiasmo entre os adversários. A imprensa republicana estava interessada em dar grande publicidade – talvez desproporcionada – a esses acontecimentos. O redactor do *Sul da Beira*, em Novembro de 1913, avaliava, um tanto vagamente, em algumas dezenas, o número de padres que se faziam “homens”¹¹⁵.

O radicalismo republicano aplaudia o comportamento desses clérigos que, afrontando directamente as normas eclesiásticas, tornavam a Igreja mais vulnerá-

¹¹⁰ *Ibidem*, nº 26, 23/05/1912, p. 2.

¹¹¹ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 38, 14/04/1912, p. 3, col. 1. *O Dia* comentava o comportamento do padre que continuava a exercer funções na igreja de Alcoentre, onde era “papa duma nova igreja cismática”. Cf. *O Dia*, nº 226, 8/04/1912, p. 1, col. 4.

¹¹² Conforme fazia notar *A Verdade*, nº 38, 14/04/1912, p. 2, col. 4.

¹¹³ *Sul da Beira*, nº 103, 13/11/1913, p. 2, col. 1.

¹¹⁴ Se, em França, o número de padres casados chegou aos milhares, deveremos ter em conta que, em alguns casos, os casamentos foram fictícios, somente destinados a mostrar que se estava com a Revolução. Pierre Pierrard, *História da Igreja Católica*, Lisboa, Planeta Editora, 1992, p. 255.

¹¹⁵ *Sul da Beira*, nº 103, 13/11/1913, p. 2, col. 1. Os problemas com os casamentos de padres irão continuar. Em finais de Janeiro de 1914, *A Montanha* referiu-se à “estúpida intolerância clerical e rancor jesuítico”, ao comentar a suspensão do padre Manuel António Seródio que se tinha casado. Mas o padre não se conformava e prometia continuar a exercer as suas funções, confiado na protecção do Estado. Cf. *A Montanha* (Porto), Ano III, nº 899, 25/01/1914, p. 1, col. 5.

vel. Por isso, no rol de queixas dirigidas ao ministro da Justiça acerca de um padre, acusado de reaccionarismo apesar de ter recebido a pensão – por oportunismo, na opinião dos subscritores da acusação – estava a de viver amancebado, não tendo aproveitado as “leis benéficas da República” para legalizar a situação¹¹⁶. O seu casamento revelaria apego às instituições republicanas.

A perturbação no seio da Igreja avolumava-se quando esses padres rebeldes revelavam a intenção de continuar a exercer o seu múnus sacerdotal – como fizera o pároco de Alcoentre –, num claro afrontamento à hierarquia, que se sentia impotente para estabelecer sanções sobre os prevaricadores.

Segundo o semanário *Sul da Beira*, um padre do concelho de Tabuaço, que casou civilmente em Outubro de 1911, foi solicitado, alguns meses depois, por muitos paroquianos, que desejavam que ele continuasse a dirigir as duas freguesias, de que era responsável antes do casamento. O padre teria acedido e, à data em que a notícia foi enviada para os jornais, havia já celebrado missa, assistida por quase todos os paroquianos¹¹⁷. Também o padre de Azambuja, ao casar, revelou a intenção de continuar à frente da paróquia. Os liberais da região preparavam-lhe uma manifestação simpática para quando fosse celebrar missa, como prometera¹¹⁸.

O padre Francisco Borges, ex-pároco de S. Joaninho, no concelho de Santa Comba Dão, que tinha um filho já adulto – director do jornal do qual o pai era assíduo colaborador – e contraíra casamento depois de implantada a República, rogava que não confundissem disciplina com doutrina, asseverando que não havia renegado qualquer verdade do catolicismo¹¹⁹. Assinava os artigos para o jornal antepondo ao seu nome o designativo *padre*, apesar de não dirigir qualquer paróquia, pois assumira funções de professor primário. Queixava-se de ter sido ferozmente perseguido, vexado e “vilmente caluniado por uma seita”¹²⁰. Em sua opinião, os outros padres não se casavam somente por razões interesseiras. Assim, se tirassem ao casamento os encargos que lhe eram inerentes e, ao mesmo tempo, deixassem aos padres o direito a ter mais paróquias – binar, trinar – todos se casariam. Pretendia que as perseguições que a hierarquia eclesiástica lhe movia tinham a ver, não com o seu casamento, mas com a sua adesão à República¹²¹. No jornal dirigido por seu filho referiam-se-lhe como “um homem, um crente e um padre, verdadeiro discípulo de Cristo”¹²².

A insistência com que repisava o assunto revela a mágoa que sentia por se ver apontado e marginalizado pelos ex-colegas. Tentava provar que, com o seu

¹¹⁶ *Livre Pensamento*, Ano II, nº 50, 19/01/1913, p. 1, col. 1.

¹¹⁷ *Sul da Beira*, nº 24, 10/05/1912, p. 2, col. 2.

¹¹⁸ *Ibidem*, nº 19, 4/04/1912, p. 3, col. 1.

¹¹⁹ *Ibidem*, nº 24, 10/05/1912, p. 1, col. 5.

¹²⁰ *Ibidem*, nº 25, 16/05/1912, p. 1, col. 3.

¹²¹ *Ibidem*, p.1, col. 5.

¹²² *Ibidem*, nº 22, 25/04/1912, p. 1, col. 4.

comportamento, não desmerecera a consideração e o respeito dos outros. Embora confessando ter as fragilidades inerentes à natureza humana, sentia-se especialmente ofendido por atribuírem o seu casamento a um “impulso libidinoso”. Afirmava ter obedecido a “um nobilíssimo sentimento” que, nas condições em que se encontrava, era um “heróico sentimento”¹²³.

Perante a campanha que contra si moviam, mostrava-se irritado e assegurava que não dizia missa apenas porque não queria, apesar de ser convidado e instado. Se quisesse fazê-lo, a sua missa seria tão válida como as dos outros padres. Não celebrava somente pela consideração que tinha pelo bispo de Viseu, D. António Alves Ferreira. Mas lançou a ameaça: se a “seita” conseguisse levar o prelado “à barreira” contra os padres pensionistas, então diria missa¹²⁴. Acabou por cumprir a ameaça, quando entendeu que os colegas “liberais” estavam a ser perseguidos. Talvez não fosse o único motivo. Possivelmente era incitado pelo sector mais liberal da região. Para um acto tão ousado, susceptível de ser interpretado como uma provocação sacrílega, nem todos os templos se lhe abriam. Porém, não obstante residir no interior da Beira, longe dos jacobinismos de Lisboa, conseguiu encontrar uma igreja na região. A mesa da Misericórdia de Santa Comba Dão era dominada por “dedicados republicanos” que apoiaram a iniciativa e franquearam o templo da Irmandade. Fizeram mais: ofereceram um bodo a cem pobres. Provavelmente estes carenciados tiveram de assistir à cerimónia para merecer a refeição. E, assim, a acreditar no jornal que noticiou o acontecimento, muitas pessoas compareceram. Terminada a missa, o padre Borges proferiu um discurso, onde reiterou, não só os seus princípios liberais, mas também a sua crença, amor e respeito pela “sublime doutrina de Cristo”. O articulista do *Sul da Beira* exprimiu o voto de que o exemplo deste padre frutificasse, de modo a que os seus colegas pensionistas soubessem responder às “imperitências” dos bispos, que eram instigados pelos “padres ateus e perversos”¹²⁵.

O interesse dos republicanos relativamente ao casamento de qualquer padre e, efectuado o mesmo, o empenho com que coadjuvavam o rebelde no acto de celebrar missa, num afrontamento extremo à vontade da hierarquia eclesiástica, são compreensíveis. Actos destes fragilizavam ainda mais a posição dos bispos e fortaleciam a ideia, sempre presente em alguns anticlericais, de ir criando uma igreja nacional, completamente desligada de Roma.

Porém, apesar do entusiasmo do jornal, que noticiou a numerosa assistência na missa do padre Francisco, alguns dias depois o redactor fez alusão a indivíduos que haviam censurado o que se passara na Igreja da Misericórdia de Santa Comba Dão. E essas críticas partiam dum sector de onde, certamente, esperaria aplausos. Tratava-se de pessoas que, no passado, diziam mal dos padres e não frequentavam

¹²³ *Ibidem*, nº 27, 30/05/1912, p. 1, col. 5.

¹²⁴ *Ibidem*, nº 36, 1/08/1912, p. 2, col. 1.

¹²⁵ *Ibidem*, nº 41, 5/09/1912, p. 2.

os sacramentos. Perante o acontecido, segundo o *Sul da Beira*, mostravam-se “muito católicos apostólicos romanos”. Um desses críticos, republicano histórico, com fama de “grande liberalão”, aprovava o celibato eclesiástico e louvava os padres que haviam recusado a pensão, afirmando que eram homens de carácter e patriotas¹²⁶.

Este é um exemplo de que comportamentos como o de Francisco Borges e de outros padres – de insubordinação e afrontamento da autoridade eclesiástica – não escandalizaram somente os crentes tradicionais. Eles provocavam abalos em outros campos, onde se situavam pessoas que tinham aderido à República e que, aparentemente, se encontravam libertas de qualquer influência clerical.

Perante a gravidade do acto, o padre Borges veio a ser excomungado. Vários jornais noticiaram a determinação do prelado, o que não agradou ao visado, provavelmente temeroso das reacções que se fariam sentir, capazes de afastar as crianças que frequentavam a sua escola e a de sua mulher¹²⁷. O *Sul da Beira* lembrava que esses jornais estavam a transgredir o art. 181º. da *Lei da Separação* que proibia que fossem publicadas as determinações dos prelados, sujeitas ao beneplácito governamental. Denunciou igualmente os padres que fizeram a leitura do texto do bispo através do qual era lançada a excomunhão¹²⁸. Por ter lido, na missa conventual de 1 de Novembro de 1912, a sentença do bispo de Viseu, o padre António Nunes de Sousa, pároco da freguesia de Vimieiro, do concelho de Santa Comba Dão, foi levado a tribunal, tendo sido condenado¹²⁹.

Francisco Borges sentiu-se ferido com a excomunhão que o expulsava da Igreja da qual continuava a desejar ser membro. Em carta ao bispo de Viseu, publicada no semanário dirigido pelo seu filho, contava que, ao participar ao bispo o seu casamento, lhe declarara a sua intenção de pedir à Santa Sé dispensa do voto, para poder casar religiosamente. Não chegou a concretizar esse desejo, por lhe parecer que a Igreja Portuguesa devia solicitar a dispensa para todos os que se encontravam na mesma situação, o que se justificava pelo grande número. Estava disposto a pagar o que achasse

¹²⁶ *Ibidem*, Ano I, nº 42, 12/09/1912, p. 1, col. 4. Num livro publicado em 1908, D. Francisco de Noronha, defensor do regime de separação entre Estado e Igreja, embora declarando não louvar os meios violentos de a levar a efeito, reconhece a cada Igreja o direito a regular a “polícia interna” e exercer junto dos seus membros o direito de admoestação, censura e excomunhão. Cf. D. Francisco de Noronha, *A Separação da Igreja e do Estado*, Lisboa, Empreza da Historia de Portugal, 1908, pp. 18, 24.

¹²⁷ O texto da excomunhão foi publicado em *A Voz da Verdade* (Braga), Ano XIX, nº 44, 31/10/1912, p. 528.

¹²⁸ *Sul da Beira*, nº 51, 14/11/1912, p. 3, col. 3 e nº 52, 21/11/1912, p. 3, col. 3. Neste número, encontram-se transcritos os textos publicados em *O Mundo*, em correspondência de Santa Comba Dão, onde se referia que a comissão municipal política representara ao ministro da Justiça para que mandasse instaurar processos contra os “lacaiois clericais” que haviam divulgado a notícia da excomunhão “perante um público de mulheres”. O caso agravava-se pela actividade docente de Francisco Borges e de sua mulher, prejudicadas pelas declarações de que os alunos incorriam na mesma pena (excomunhão) se frequentassem as suas aulas.

¹²⁹ *Revista dos Tribunais*, Ano XXXII, nº 745, 15/06/1913, p. 11. Parece que não foi o único padre penalizado por esse motivo. Um outro periódico noticiou o julgamento e condenação (a um ano de multa a dez centavos por dia, custas e selos do processo) do pároco de Santa Comba Dão. Cf. *Trovão da Beira* (Fundão), ano I, nº 37, 7/12/1913, p. 2, col. 5.

“justo” para conseguir o que pretendia. Lembrava-lhe que, em outras dioceses, existiam padres casados que continuavam a celebrar, sem terem sido excomungados¹³⁰.

Outros pensionistas desistiram de afrontar uma Igreja, com a qual não viam possibilidade de conciliação. Preferiram o rompimento. Foi a via seguida pelo reverendo José Pedro da Silva, ex-pároco da freguesia de Casal de Loiros, concelho de Alijó, casado, que passou a servir na igreja evangélica¹³¹.

8. Uma república de padres...

Apesar do carácter irreligioso da política republicana, os governantes fizeram ponto de honra em apoiar os presbíteros que, nesta guerra, se colocavam no campo contrário ao da maioria dos seus colegas. Numerosos padres – ou ex-padres – foram chamados a ocupar lugares que exigiam confiança política e pressupunham, da parte dos nomeados, uma profunda identificação com os rumos definidos. Estas nomeações serviriam igualmente para mostrar aos membros do clero, ainda hesitantes, que só tinham a lucrar se se decidissem a mudar de campo. Num comentário sobre o número de eclesiásticos incumbidos de funções políticas, o semanário *A Guarda*, nos inícios de Dezembro de 1912, afirmava que se vivia numa república... de padres. E, para ilustrar a afirmação, apontava a situação no distrito, à frente do qual se encontrava um padre – João Lopes Soares. Padres eram igualmente os administradores de Gouveia, Celorico da Beira, constando que o de Foz Coa, prestes a ser nomeado, o era também. Viana do Castelo tinha um governador civil que era – ou fora – padre. O mesmo se passava com os administradores de Vila Pouca de Aguiar, Ribeira de Pena e Ponte da Barca¹³². Naturalmente a lista não estava completa. Em Outubro do mesmo ano, *O Radical*, que se publicava em Leiria, apresentava outros exemplos: o administrador de Coura e o presidente da Câmara de Viana do Castelo que tinha igualmente, como se viu, um governador civil que era padre¹³³.

Mas nem por isso tal república parecia agradar aos católicos. O articulista de *A Guarda* era peremptório, declarando: “Não queremos uma república de padres”. Estes clérigos, que gozavam de tanta confiança por parte dos órgãos governamentais, apareciam como traidores aos olhos dos que se sentiam vítimas de comportamentos persecutórios dos radicais do outro lado. E a experiência ensinara que, nem pelo facto de serem ou terem sido sacerdotes, eles se mostravam mais tolerantes que os outros em matéria religiosa.

¹³⁰ *Sul da Beira*, nº 53, 28/11/1912, p. 1, col. 2.

¹³¹ *Bairrada Livre* (Anadia), Ano II, nº 70, 2/05/1912, p. 1, col. 1.

¹³² *A Guarda*, Ano VIII, nº 372, 1/12/1912, p. 1, col. 4.

¹³³ *O Radical*, Ano II, nº 87, 17/10/1912, p. 2, col. 3.

Revestidos de poder, com frequência os padres administradores ou governadores civis davam largas ao ressentimento, nascido e alimentado pelas manifestações de desprezo dos seus ex-colegas. O que se passou em Gouveia com o administrador, padre Manuel Joaquim Ferraz das Neves, é elucidativo. Logo após a sua nomeação, em Outubro de 1912, entrou em confronto com vários sacerdotes. Tendo ido a Lagarinhos para proceder ao arrolamento dos bens da igreja, foi-lhe entregue pelo pároco um protesto escrito – atitude frequente em circunstâncias idênticas e que muitos administradores encaravam sem dramatismos. Mas este não considerou o acto com a mesma naturalidade e rasgou o documento na cara do clérigo contestatário. Não se ficou por aqui. Logo que chegou à administração, apressou-se a enviar-lhe um ofício, ordenando o despejo da casa de residência, no prazo de cinco dias¹³⁴. Levou a tribunal os párocos de Aldeias e Moimenta da Serra, acusando-os de terem celebrado missa antes do nascer do sol, no dia de finados de 1912¹³⁵. Devido ao descontentamento que existia, foi enviada ao governador civil uma representação contra o “padre barbado”, o “renegado” – como se lhe referia o semanário *A Guarda*¹³⁶.

Por vezes, estes funcionários governamentais não resistiam à tentação de acumular as suas funções políticas com funções sacerdotais. Em Novembro de 1912, o referido administrador, como o pároco de Gouveia não lhe tivesse solicitado autorização para ser celebrada missa antes de nascer o sol, numa segunda feira, como era tradicional neste mês, o administrador decidiu ele próprio fazer a celebração¹³⁷. No mês seguinte, descontente porque o pároco de Figueiró recusara pedir-lhe licença para a procissão do dia 8 – alegando que essa obrigação pertencia aos mordomos – decidiu ir ele mesmo presidir às cerimónias. À cautela – a acreditar no semanário *A Guarda* –, fez-se acompanhar por uma força militar. Na festa desempenharam funções alguns padres pensionistas da região¹³⁸.

Não foi caso único. No verão de 1913, um republicano de Cacia, no distrito de Aveiro, promoveu uma festividade religiosa em honra de S. Simão. Do programa, publicitado pela imprensa afonsista, constava: alvorada com música e foguetes, missa rezada ao ar livre, sermão. À tarde haveria corridas de velocípedes, ranchos folclóricos e filarmónica. O pregador era o reverendo João Lopes Soares, governador civil de Braga, que, aliás, recebera da hierarquia eclesiástica ordem de suspensão¹³⁹.

¹³⁴ *A Guarda*, Ano VIII, nº 369, 10/11/1912, p. 2, col. 3.

¹³⁵ Um dos semanários de Gouveia referiu-se aos julgamentos dos dois padres, que foram absolvidos. Cf. *O Herminio*, Ano XX, nº 1013, 20/07/1913, p. 1, col. 4 e nº 1026, 19/10/1913, p. 1, col. 4.

¹³⁶ *A Guarda*, Ano VIII, nº 369, 10/11/1912, p. 2, col. 3.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*, Ano VIII, nº 374, 15/12/1912, p. 2, col. 1. e nº 376, 29/12/1912, p. 3, col. 2.

¹³⁹ *O Dia*, nº 573 (3ª série), 30/08/1913, p. 1, col. 5.

CAPÍTULO IV

AS ASSOCIAÇÕES CULTUAIS

Se a atribuição das pensões aos párocos deu origem a grande perturbação no seio da Igreja, conduzindo a profundas divisões entre os clérigos e, mesmo, entre os fiéis, a legislação referente às associações encarregadas do culto provocou enorme repulsa e conduziu, no interior de algumas comunidades paroquiais, a situações ainda mais dramáticas. Quer os governantes quer os responsáveis pela Igreja estavam a par da intranquilidade que a legislação referente à constituição das culturais havia provocado em França, onde o célebre artigo 4.º, que fazia transferir os bens dos estabelecimentos públicos do culto¹ para as associações culturais, esteve no centro de forte controvérsia. O sector dos católicos intransigentes entendia que as associações culturais, constituídas por leigos, escapavam à autoridade dos bispos. A ir para diante tal legislação, havia a possibilidade de a igreja francesa se ver dissolvida em mil sociedades independentes².

Perante a tempestade que se levantou no parlamento francês, onde foi discutida a possibilidade de aparecerem várias associações em disputa pela posse e uso do mesmo templo, o relator da lei de separação, Aristide Briand, acabou por introduzir uma emenda conciliadora, no sentido de que a cultural reconhecida seria a que se conformasse com as regras da organização geral do culto cujo exercício

¹ Como já foi dito no Cap. II, esta transferência era, de algum modo, vista como devolução, na medida em que a Revolução considerara como pertencentes ao Estado, aos departamentos, às comunas, todos esses bens. Com o Consulado, haviam sido somente postos à disposição do culto. Cf. Jean-Marie Mayeur, *La Séparation des Églises et de l'État*, cit., p. 50.

² Anne Marie et Jean Manduit, *La France contre la France. La Séparation de l'Eglise et de l'État: 1902-1906*, Paris, Plon, 1984, pp. 261 e ss.

se propunha continuar³. Uma corporação que não estivesse de acordo com as normas do catolicismo não podia, assim, receber um templo católico. Ou seja, precisava da aprovação da autoridade eclesiástica. Com esta emenda retirou-se a essas instituições o que elas tinham de especialmente odioso aos olhos dos crentes. Mas descontentou profundamente os livres-pensadores radicais⁴.

Apesar do recuo de Briand, causado pelo “danger à donner à l’Église prétexte à déchaîner contre la République les passions religieuses”⁵, o conflito estava longe de se considerar sanado. Pio X, mediante as encíclicas de 11 de Fevereiro e 10 de Agosto de 1906, condenou as associações cultuais. O estadista francês – que se tornara ministro da Instrução Pública e dos Cultos –, reconhecendo que não podia encerrar os templos onde não fossem organizadas essas corporações, respondeu com as leis de 2 de Janeiro⁶ e 28 de Março de 1907⁷. Procurava-se um *modus vivendi*. Nos casos em que não se formassem corporações, o uso gratuito dos templos e do seu mobiliário podia ser concedido aos ministros do culto, mediante um termo lavrado por eles e por um representante do Estado⁸.

A agitação provocada em França era conhecida pelo legislador da lei portuguesa que, igualmente, sabia da consternação que as cedências de Briand tinham provocado nos meios da esquerda radical e franco-maçónica. No entanto, a má experiência no caso da França parece não ter provocado apreensões em Afonso Costa. Também em Portugal a *Lei da Separação* remeteu para as associações cultuais a responsabilidade pelo culto. O artigo 17.º da Lei estabelecia que os fiéis de uma religião somente podiam contribuir para as despesas inerentes às cerimónias sagradas por intermédio de qualquer das corporações existentes dentro da circunscrição, com fins de assistência e beneficência, ou através de outra com o mesmo carácter, constituída para o mesmo fim, aprovada mediante portaria do Ministério da Justiça. Pelo art. 20.º, determinava-se que, até ao dia 15 de Junho de 1911, os ministros de qualquer religião comunicariam ao administrador do concelho ou

³ A emenda introduzida por Briand determinava que os bens seriam transferidos para as associações que «en se conformant aux règles d’organisation générale du culte dont elles se proposent d’assurer l’exercice», fossem legalmente constituídas. Cf. Jean Bouissinesq, *ob. cit.*, p. 32.

⁴ Pode acompanhar-se a discussão no parlamento francês à volta do art. 4.º através de Jean-Marie Mayeur, *La Séparation des Églises et de l’État*, cit., pp. 50 e ss. Os portugueses mais preocupados com o tema da separação estavam a par do que se passara no processo francês. M. Abúndio da Silva viria a referir-se a essa cedência de Briand, para marcar a diferença de procedimento relativamente ao legislador português. Veja-se M. Abúndio da Silva, *Cartas a um Abade...*, cit., p. 259.

⁵ Jacqueline Lalouette, *La libre pensée en France 1848-1940*, cit., p. 267.

⁶ Jean-Marie Mayeur, *La Séparation des Églises et de l’État*, cit., p. 143.

⁷ Idem, *ibidem*, p. 150.

⁸ Sobre o problema das cultuais em França, veja-se M. Abúndio da Silva, *ob. cit.*, pp. 259-262 e Eduardo de Abreu, *ob. cit.*, pp. 22-25. A criação de associações cultuais diocesanas, em 1924, depois de negociações levadas a cabo com Roma e, graças ao espírito de abertura de Pio XI, viria a preencher o vazio jurídico criado pela recusa das cultuais por parte de Pio X. Cf. Jean Bouissinesq, *ob. cit.*, p. 35.

do bairro qual a corporação que ficaria com o encargo do culto. Aliás, “quaisquer fiéis” dessa religião eram autorizados a comunicar à mesma autoridade civil qual a corporação que ficaria com essa responsabilidade a partir do dia 1 de Julho.

Mostrando a intenção de secundarizar as funções cultuais relativamente à beneficência, o legislador estipulou que essas sociedades teriam de aplicar, pelo menos, um terço de tudo quanto recebessem para fins cultuais, em actos de assistência e beneficência, ou somente um sexto se tivesse de sustentar o pároco⁹. Quanto às restantes corporações, já existentes ou que, de futuro, viessem a constituir-se, não podiam aplicar ao cerimonial litúrgico mais de um terço dos seus rendimentos totais¹⁰. O art. 29.º estabelecia que, mesmo as associações com responsabilidades pelo exercício do culto, ficavam proibidas de receber quaisquer bens ou valores, por doações entre vivos ou por testamento. Com estas disposições, ao mesmo tempo que se provocava o empobrecimento dos actos cultuais, era clara a intenção ideológica de transformar a caridade cristã numa filantropia laica.

Quer as corporações do primeiro tipo quer as do segundo teriam de proceder à elaboração – ou alteração, no caso de se tratar de corporações já existentes à data da publicação da Lei – dos estatutos, pondo-os em harmonia com o que preconizava o decreto de 20 de Abril. Segundo mandava o art. 39.º, os novos estatutos teriam de ser enviados para aprovação até 31 de Dezembro de 1911. Quanto às associações, que não se conformassem com o estabelecido, seriam declaradas extintas. Pelo art. 40.º seriam igualmente extintas – passando para o Estado os seus bens – as que admitissem, como membros ou empregados, quaisquer indivíduos, de um ou outro sexo, que tivessem pertencido às ordens ou congregações religiosas extintas pelo decreto de 8 de Outubro de 1910.

Entre as numerosas associações espalhadas por todo o país – irmandades e confrarias, a maioria das quais com rendimentos diminutos –, surgiu algum pânico. Os seus fins eram somente cultuais e de piedade e, quanto aos bens de que dispunham, num grande número de casos estavam vinculados a determinações feitas em testamentos pelos doadores que, desse modo, pensavam ter assegurados os sufrágios desejados. De um modo geral essas corporações não eram influenciadas por elementos ultramontanos nem sequer pelos párocos, com os quais estalavam conflitos com alguma frequência¹¹. A Lei afectava-as de outro modo. O art. 157.º reduziu à décima

⁹ *Lei da Separação* – Art. 32.º, 33.º e 35.º. Os defensores da lei insistiam muito nestes artigos, para mostrar que a lei estava a favor dos “pobrezinhos”. Por isso, como se escrevia num jornal que hostilizava furiosamente a Igreja Católica, “o povo” tinha o dever de não consentir que “este diploma generoso e bom seja abafado pelas beatas ricas e pelos abades preguiçosos e maus. [...] Defendendo a Lei da Separação, o povo defende o pão dos milhares de infelizes e pratica uma verdadeira obra de misericórdia”. Cf. *O Amigo do Povo*, nº 19, 18/04/1914, p. 1, col. 4.

¹⁰ *Lei da Separação*, Art. 38.º.

¹¹ Pierre Sanchis, *Arraial: Festa de um povo. As romarias portuguesas*, Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1983, pp. 187-189.

oitava parte a porção de bens de que cada católico podia dispor para sufrágios, o que era considerado discriminatório relativamente a outras corporações, que poderiam receber donativos dos seus associados, sem que o Estado interviesse¹².

Admitindo a possibilidade de virem a existir divergências entre os fiéis ou entre o ministro do culto e os fiéis, acerca da corporação que se responsabilizaria pelo culto, o legislador – revelando um radicalismo em tudo distante da atitude conciliadora de Briand – pelo art. 21.º remetia para o administrador concelhio o poder de decidir, após consulta à junta de paróquia, ao ministro do culto e a todas as corporações de assistência e beneficência existentes na paróquia. O prelado não era ouvido e a voz do pároco corria o risco de não ser atendida, entre tantos órgãos consultados, constituídos frequentemente por pessoas hostis à religião.

O autor da lei procurou persuadir a opinião pública que as cultuais portuguesas não eram mais que “o reconhecimento pelo que existia realmente em Portugal, desde séculos”, o sentimento religioso que se manifestava nas misericórdias que davam assistência aos carenciados¹³. Mas os adversários continuavam a pensar que havia a intenção de pôr de lado toda a hierarquia eclesiástica, a qual ficaria subordinada aos indivíduos que dominassem as associações. Um dos pontos que originou maior indignação foi o art. 26.º, que impedia os ministros de qualquer religião de tomar parte na “direcção, administração ou gerência das corporações que forem encarregadas do exercício do culto”. A propósito desta determinação, Pio X, na encíclica *Jandudum in Lusitania*, declarou:

“Realmente é impossível imaginar nada mais intolerante e de mais iníquo que semelhante disposição da lei, pois que ela coloca o clero abaixo de todos os outros indivíduos exactamente num assunto em que ele domina de pleno direito”.¹⁴

Os críticos da Lei consideravam igualmente vexatório para os membros do clero o art. 36.º, que responsabilizava as corporações cultuais pela organização da tabela máxima de emolumentos dos actos cultuais, a qual devia estar afixada em cada um dos edificios destinados ao culto, num “lugar bem visível”.

Para tornar mais fácil a constituição das associações responsáveis pelo culto, o Governo, antes de avançar para a sua regulamentação, tomara algumas precauções. Logo em 28 de Outubro de 1910 autorizara os governadores civis a dissolver as mesas ou administrações das irmandades, confrarias, corporações ou instituições de piedade ou beneficência, e a nomear comissões – naturalmente integrando pessoas da con-

¹² Opinião veiculada pelo jornal *O Dia*, nº 70, 27/04/1911, p. 1, col. 1.

¹³ Discurso proferido no Parlamento, a 2 de Maio de 1913. Cf. Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., p. 419. O autor da *Lei da Separação* pretendia, assim, convencer os eventuais opositores, de que as cultuais contribuiriam para uma reforma da Igreja, de acordo com o sentimento religioso das misericórdias que não praticavam “a religião estéril que corrói”.

¹⁴ Cónego Joaquim Maria Lourenço, *ob. cit.*, p. 169.

fiança desses governantes – com as mesmas atribuições. Alguns meses depois, em 25 de Março de 1911, o *Diário do Governo* publicara um decreto, datado de 21 e emanado do Ministério do Interior, sobre Irmandades e Misericórdias. Permitia-se às mesas administrativas dessas confrarias, desde que obtivessem o acordo de um número reduzido de irmãos ou associados – dez –, que procedessem às alterações necessárias nos seus compromissos, de modo a harmonizá-los com as leis da República, sem prejudicar a natureza essencial dos seus fins. Estendia-se essa faculdade às comissões nomeadas em conformidade com o decreto de 28 de Outubro de 1910. Enfim, pelo art. 3.º, concedia-se aos órgãos administrativos a faculdade de elevarem até um terço o número de irmãos. As modificações permitidas pelo decreto ficavam unicamente dependentes da aprovação dos governadores civis nos respectivos distritos¹⁵.

Embora no texto do decreto de 21 de Março se pretendesse que as alterações haviam tido origem em representações enviadas pelos corpos directivos de diversas corporações, que se queixavam das dificuldades na execução de disposições obsoletas contidas nos seus estatutos, a verdade é que tal justificação não convenceu os mais críticos. Como se observava no jornal *O Dia*, que classificava esta “intromissão mansa do profano no divino” como “aparentemente hábil” mas “essencialmente liberticida”, dissolvida a mesa e feito o recrutamento de novos irmãos pelas comissões administrativas – escolhidas pelos governadores civis como muito bem lhes parecia – era fácil destruir os compromissos existentes¹⁶. O mesmo jornal veio a denunciar o caso da Misericórdia de Évora, cujos estatutos haviam sido reformados sem que os associados fossem consultados. Fora introduzido um artigo estabelecendo que, depois de distribuídos os estatutos pelos irmãos, seriam estes convidados a declararem se se conformavam com os novos direitos e deveres. A mesa excluiria os que não se conformassem e ainda, os que, embora dando o seu assentimento, não se encontrassem na posse das qualidades agora exigidas¹⁷. *O Dia* trouxe ainda a público o caso da irmandade do Coração de Jesus, em Lisboa, cuja mesa fora dissolvida e substituída por uma comissão administrativa republicana, que alterou a tabela de emolumentos paroquiais, não para os diminuir, mas para os elevar de uma forma exagerada. Podia parecer um imposto para os católicos¹⁸, mas seria, certamente, uma engenhosa estratégia destinada a levar a população a não recorrer a esses serviços paroquiais¹⁹.

¹⁵ A. Morgado (coord.), *Legislação Republicana...*, cit., Vol. II, p. 103.

¹⁶ *O Dia*, nº 44, 27/03/1911, p. 1, col. 2. Por exemplo, em Castelo Branco, depois de proclamada a República, foi nomeada uma comissão responsável pela administração dos bens da confraria de Nossa Senhora do Rosário. Da comissão fazia parte um livre-pensador. Em Janeiro de 1914 um jornal republicano reconhecia isso e afirmava que, nessa ocasião, não houvera protestos. Não aceitava que os protestos estivessem a surgir na data indicada. Cf. *Notícias da Beira* (Castelo Branco), Ano X, nº 479, 4/01/1914, p. 1, col. 5.

¹⁷ *O Dia*, nº 558, 13/08/1913, p. 1, col. 5.

¹⁸ *Ibidem*, nº 152, 6/01/1912, p. 1, col. 3.

¹⁹ Em ofício datado de 14 de Março de 1911 o administrador da Figueira da Foz, Manuel Gomes, propôs ao governador civil a substituição da Mesa da Misericórdia de Buarcos, que vinha insistindo em levar a cabo umas festividades religiosas, próprias do período quaresmal. O administrador indicou mesmo nomes

1. A posição da Igreja perante as corporações culturais

O deão Manuel Luiz Coelho da Silva, governador do bispado do Porto após o afastamento de D. António Barroso, ao afirmar que a constituição das associações culturais era “a base, o ponto fundamental da lei”²⁰, revelava um perfeito conhecimento das suas implicações. Mas outros católicos tinham essa mesma consciência. Abúndio da Silva considerou que o suporte da lei estava na constituição de associações culturais²¹. Segundo se escrevia no *Comércio do Porto*, ela era “o ponto nodal do conflito entre o direito canónico e o direito civil”²². *A Voz da Verdade* entendia que, na parte da Lei respeitante às corporações culturais, se encontrava “o veneno mais subtil desse decreto”, quebrando todos os laços de obediência e sujeição aos legítimos superiores eclesiásticos. O Estado fingia desconhecer o Papa, os bispos e os párocos. Reconhecia apenas a associação cultural como representante da Igreja²³.

Sendo as associações independentes umas das outras, ao constituírem-se deixaria de existir coesão na estrutura eclesiástica. Os laços que uniam os párocos aos seus bispos seriam cortados. Uma Igreja, totalmente desligada da jurisdição romana e fiscalizada em absoluto pelo poder civil, abalaria o catolicismo.

O bispo do Algarve, em mensagem enviada ao Presidente da República, ia mais além, opinando que as culturais, detendo autoridade soberana em matéria de culto, podiam ser formadas por ateus, com capacidade para dar ordens aos párocos e, mesmo, aos bispos²⁴. Isto, não obstante estar escrito no decreto que as culturais seriam formadas por fiéis de uma religião. Mas, quem garantia que os elementos de uma associação, que pretendia apoderar-se de determinada igreja, eram, na verdade, católicos? Esta e outras questões eram colocadas pela imprensa afecta à Igreja, no combate a uma lei que, ignorando os bispos e o papa, arvorava “em árbitro supremo da catolicidade portuguesa o ministro da justiça”²⁵.

Como é sabido, as posições dos prelados e governadores das dioceses acerca das culturais, dadas a conhecer dentro de cada diocese, conduziram a penas de proibição de residência nos distritos onde tinham as suas sés, por períodos de dois anos.

Os defensores da *Lei da Separação* pareciam não entender as causas da rejeição. Para os anticlericais, a atitude do clero justificava-se pelo dano económico que daí

de pessoas que integrariam a nova Mesa. Certamente o administrador acreditava que a Mesa proposta se mostraria mais submissa à vontade dos detentores do poder civil. Cf. Arquivo Municipal da Figueira da Foz, *Copiador da correspondência para o Governo Civil*, L 11.

²⁰ Deão Manuel L. Coelho da Silva, *ob. cit.*, p. 101.

²¹ M. Abúndio da Silva, *Cartas a um abade*, cit., p. 287.

²² *Echos do Minho*, Ano II, nº 104, 11/01/1912, p. 2, col. 1.

²³ *A Voz da Verdade*, nº 36, 7/09/1911, p. 427.

²⁴ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), nº 30, 18/02/1912, p. 1, col. 5.

²⁵ *A Guarda*, Ano VII, nº 316, 29/10/1911, p. 2, col. 1.

lhe podia advir. Afectando estar muito interessado na moralização da Igreja, Eurico de Seabra opinava que “os ministros do Senhor são para os ofícios divinos, a cura de almas, e não para administrar dinheiros nem politicarem em assuntos terrenos”²⁶.

2. A constituição das primeiras cultuais – um processo pleno de hesitações e de receios

A lei designava o dia 15 de Junho de 1911 como termo do prazo para ser apresentada a associação que tomaria a seu cargo o culto em cada paróquia. Mas a pressão da hierarquia eclesiástica ia impedindo a sua constituição. Mesmo os padres liberais não ousavam desobedecer. Em ofício de 12 de Junho o administrador do concelho de Amarante dava conta ao governador civil de que alguns párocos do seu concelho, servidores leais da causa da República, pediam para serem dispensados da declaração a que os obrigava o art. 20.º da *Lei da Separação*: comunicar ao administrador qual a corporação que ficaria responsável pelo culto. É que o vigário capitular do Porto ameaçara-os com a suspensão, caso concorressem directa ou indirectamente para a organização das cultuais²⁷.

Talvez por falta de informação, aparentemente o receio não era geral. Em algumas localidades dos concelhos de Freixo de Espada à Cinta, Miranda do Douro e Carrazeda de Ancieães, no mês de Junho existiam já corporações ou listas de cidadãos prontos a integrar as associações cultuais²⁸. A elaboração de estatutos, contudo, podia ser morosa e atrasar o processo. Compreende-se assim que, no final de Julho, existisse em todo o país somente uma associação cultural, com estatutos aprovados – a de Alte, no concelho de Loulé. Provavelmente esta associação partiu da iniciativa do próprio pároco, Marreiros Netto, um pensionista que escrevia para *O Mundo*. Para ele, a *Lei da Separação*, contendo embora disposições que afectavam os interesses materiais da Igreja, deixava ao clero liberdade para o exercício do seu múnus. Entendia que a Igreja não necessitava de riquezas para realizar a sua missão. Referindo-se às corporações cultuais, concordava que a sua existência colidia com o direito canónico e, indirectamente, parecia ofensiva da dignidade sacerdotal. Pensava, contudo, que este “senão” podia ser elidido pelo pároco, se escolhesse para essas corporações indivíduos da sua confiança e de provada religiosidade²⁹.

Aparentemente, o prior de Alte não previa a possibilidade de aparecerem cultuais à revelia do pároco. Na sua paróquia a iniciativa teria partido dele, para

²⁶ Eurico de Seabra, *ob. cit.*, p. 1123.

²⁷ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência Recebida pelo Governo Civil*, M 871.

²⁸ Segundo informações fornecidas pelos respectivos administradores ao governador civil de Bragança. Cf. Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

²⁹ *O Mundo*, Ano XI, nº 3893, 11/07/1911, p. 3, col. 6.

poder dirigir os acontecimentos. A propósito deste assunto e, integrando-o em todo o processo revolucionário, afirmou:

“Opormo-nos à corrente que rompeu o dique, é loucura, porque ela nos arrastará; caminhar ao seu lado, quebrando-lhe a impetuosidade, desviando-a [...] e orientando-a, para que não arrase e destrua, mas regue e fecunde – é avisada prudência”³⁰.

O caso do padre Marreiros Netto não era certamente o único³¹. Mas as cultuais avançavam muito lentamente, apesar do optimismo revelado por Afonso Costa na sessão de 27 de Julho de 1911 – a mesma em que anunciou estarem as pensões eclesiásticas a ser requeridas “aos montões” – assegurando que as “associações espirituais” se constituíam “por toda a parte”³².

Do lado do governo é notório o interesse que o assunto merecia, comprovado pela quantidade de circulares enviadas pela *Comissão Central de Execução da Lei da Separação* às autoridades administrativas, com orientações sobre as corporações que tomariam a responsabilidade pelo culto³³. Pela portaria de 29 de Setembro de 1911, o ministro da Justiça, Melo Leote, mandava que todas as autoridades, especialmente as administrativas, “com a maior mansidão e tenacidade”, provocassem e estimulassem a formação de associações cultuais ou que, como tais, passassem a funcionar irmandades já existentes³⁴.

Mas entre os defensores da *Lei da Separação* – pelo menos num primeiro momento – a constituição de cultuais era susceptível de leituras divergentes. A estratégia governamental, que passava pela constituição dessas corporações, não foi entendida por muitos dos que defendiam o encerramento imediato e definitivo das igrejas. Lembre-se que o decreto de 20 de Abril ameaçava retirar do culto os templos situados em paróquias onde não se constituísse uma corporação desse género até 31 de Dezembro de 1912 (art. 91.º). Assim, esperava-se que, não se formando cultuais, o caminho ficasse aberto para se alcançar o objectivo sonhado. Deste modo, não espanta que os cuidados revelados na “famosa portaria” de 29 de Setembro tivessem provocado alguns protestos dos sectores habitualmente apoiantes das medidas gover-

³⁰ *Ibidem*.

³¹ De acordo com o que se escrevia num jornal da região, em Carvalhal, freguesia de Bombarral, o pároco organizou uma corporação com gente “que se lhe humilhasse”. O presidente da cultural limitava-se a executar as ordens do padre. Mas a associação não foi por diante. Segundo se dizia, os estatutos enviados para a *Comissão Central de Execução da Lei da Separação* teriam ido para o “cesto dos papéis velhos”. Cf. *O Radical*, Ano V, nº 201, 28/01/1915, p. 3, col. 3.

³² Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., pp. 26-27.

³³ Algumas circulares foram publicadas por Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, pp. 16-20. A autoridade administrativa recebeu mesmo um *modelo* para os estatutos das associações cultuais.

³⁴ *Idem, ibidem*, pp. 20-21. Em 1914 *O Dia* referia-se às constantes circulares, a “mendigar” que se constituíssem as cultuais. Cf. *O Dia*, nº 708, 30/07/1914, p. 1, col. 4.

namentais. No semanário *O Bejense*, atribuía-se ao ministro da Justiça a intenção de estimular o culto católico. Comentava-se até que o governo não revelava preocupações semelhantes quanto a sinagogas, mesquitas e pagodes³⁵. Esse desinteresse (calculado) explicaria por que motivo a cidade de Lisboa, capital do anticatolicismo, se deixou ultrapassar no cumprimento das medidas respeitantes a essas corporações. Uma publicação de Sobral de Monte Agraço tratava com desdém os republicanos que, apesar de “a religião ser uma treta”, organizavam cultuais. Atribuía-lhes motivos egoístas, insinuando que seriam comerciantes, interessados em fazer negócios, porventura facilitados pelo culto religioso³⁶. Compreende-se que tal ponto de vista fosse defendido num jornal de uma vila com um forte sector hostil a manifestações religiosas, terra natal de França Borges, director de *O Mundo*. O irmão deste, José França Borges, era o administrador do concelho.

Contudo, nos meios conservadores, o apoio às cultuais surgia como um sintoma de republicanização e de patriotismo. Num tempo em que se agitava o perigo das invasões de Couceiro, preparadas por conspiradores que se mantinham no interior do país, o facto de dar o seu nome para integrar uma associação cultural revelava amor à Pátria. Do mesmo modo, a insistência governamental na constituição das cultuais conduzia a que os adversários das mesmas fossem olhados como traidores. No periódico *A Voz de Torredeita*, povoação do concelho de Viseu, denunciava-se às autoridades – administrador, governador civil e ministro da Justiça – o vigário da freguesia, acusado de ter negado a confissão a alguns paroquianos que haviam tido a ideia “iminentemente patriótica” de se constituírem membros de uma cultural. Referindo-se ao sacerdote e aos seus apoiantes, escrevia-se:

“Se há conspiradores nas fronteiras, se há inimigos que pensam obstar à progressão dos ideais de um povo, não são tão cobardes como estes que dentro da Pátria, querem conspurcar a consciência de cada um”³⁷.

Acatando as ordens do ministro, os governadores civis e administradores concelhios procuraram, nas suas regiões, dinamizar a formação de sociedades encarregadas do culto. Agitava-se ante as populações a possibilidade de os templos serem encerrados se não fossem criadas associações que se responsabilizassem pelo culto. No mês de Novembro, o semanário *A Guarda* noticiava que, em muitos lugares, se dirigiam intimações no sentido de serem constituídas cultuais até ao fim do ano, sob pena de as igrejas encerrarem³⁸. O mesmo jornal publicou uma carta de um pároco do distrito de Castelo Branco dando conta dessa campanha, onde se pretendia mostrar aos povos

³⁵ *O Bejense*, Ano I, nº 17, 14/10/1911, p. 1, col. 1.

³⁶ *De feza* (Sobral de Monte Agraço) Ano II, nº 7, 15/01/1912, p. 1, col. 4.

³⁷ *A Voz de Torredeita*, Ano I, nº 2, 30/03/1912, p. 1, col. 1-3.

³⁸ *A Guarda*, nº 319, Ano VII, 19/11/1911, p. 1, col. 1-2.

que era “para o bem da religião”³⁹. Combates idênticos ocorriam em outras zonas. O correspondente de Mata, em Torres Novas, escrevendo para o mesmo semanário, referiu-se a essas ameaças de encerramento das igrejas, no caso de não serem constituídas as cultuais⁴⁰. Em Cinfães, o administrador, através de editais, chamava a atenção dos católicos para a “ilegal situação” em que se exercia o culto. Em jeito de ameaça, garantia que essa postura, “tolerada por ocasionais conveniências de ordem pública”, devia acabar num futuro mais ou menos próximo. Os templos seriam fechados nas freguesias em que, “por desleixo ou indiferença dos fiéis”, não houvesse cultuais⁴¹.

Com tantos avisos e ameaças, o medo de que a sua igreja fosse encerrada sobrepunha-se, em algumas aldeias, aos avisos da hierarquia eclesiástica que interditava a constituição de cultuais. Na diocese da Guarda, com um bispo incansável na luta contra as cedências à *Lei da Separação*, formaram-se algumas dessas sociedades. Segundo o semanário ligado à diocese, aproveitavam as irmandades já existentes, pediam-se nomes de alguns ingénuos, tudo para evitar o encerramento dos templos. Os seus dinamizadores não se mostravam hostis à Igreja e prometiam que tais associações não incomodariam o pároco no desempenho da sua missão. A ortodoxia do articulista, porém, não estava receptiva a tais vozes conciliadoras, advertindo que as cultuais, “verdadeiras ou simuladas”, não eram admissíveis⁴². Estaria a referir-se, possivelmente, às que surgiram no distrito – uma no concelho de Aguiar da Beira e quatro no concelho de Meda⁴³.

O interesse das autoridades na constituição de cultuais é evidente na resposta dada pelo governador civil de Viseu, em Março de 1913, à representação recebida da freguesia de S. Félix, no concelho de S. Pedro do Sul, contra a ordem de despejo da residência, enviada ao pároco. Embora o assunto nada tivesse a ver com essas associações, o representante do governo aproveitou a ocasião para admoestar os requerentes, considerando que era “uma vergonha” que, em todo o concelho, nem uma só cultural se tivesse ainda constituído, “apesar de não haver outro meio de prover racionalmente ao custeio de uma religião”⁴⁴.

Sofrendo pressões contraditórias por parte das instâncias governamentais e da Igreja, as populações sentiam, naturalmente, uma profunda inquietação nesses últimos meses de 1911, com a ameaça de encerramento das igrejas pairando sobre elas. Os bispos, por sua vez, correspondendo ao recrudescer da campanha por parte da autoridade civil, a partir de Novembro encetaram um combate mais sistemático às cultuais. Dentro desse intensificar da luta, compreende-se que,

³⁹ *Ibidem*, nº 320, 26/11/1911, p. 2, col. 2.

⁴⁰ *Ibidem*, nº 322, 10/12/1911, p. 3, col. 4.

⁴¹ *Echos de Sinfães*, Ano I, nº 45, 14/12/1911, p. 3, col. 2.

⁴² *A Guarda*, Ano VII, nº 325, 3/12/1911, p. 2, col. 5.

⁴³ A aprovação dos estatutos das cinco corporações veio a ser publicada – e talvez não fosse por acaso – no mesmo número do *Diário do Governo* – 11/09/1912.

⁴⁴ Arquivo Distrital de Viseu, Correspondência Expedida, *Livro do Copiador*, nº 299.

quase em simultâneo, tenham surgido da parte das autoridades eclesiásticas as circulares condenatórias. Em carta, datada de 30 de Dezembro de 1911, dirigida ao Presidente da República, o bispo da Guarda afirmava que o governo pretendia lançar sobre si a responsabilidade pelo encerramento das igrejas. Mas, dizia o prelado, a responsabilidade recaía sobre quem se arrogava o direito de intervir na constituição puramente religiosa da Igreja⁴⁵.

Os resultados da campanha empreendida pelas estruturas eclesiásticas eram visíveis. As culturais avançavam muito lentamente; o que não surpreende, se atendermos ao comportamento dos párocos que, na sua maioria, permaneceram sob a obediência aos seus superiores na questão das pensões. Sem párocos dispostos a desobedecer aos bispos, as culturais, à partida, estavam condenadas. Deste modo, para além da de Alte, até ao final de 1911 foi aprovada somente mais uma, em Enxara do Bispo, no concelho de Maфра⁴⁶. Mas, como já se viu, algumas outras encontravam-se bem encaminhadas. Nos finais de 1911 uma delas mereceu largas referências da imprensa, católica e não católica. Na freguesia de S. Bartolomeu dos Galegos, no concelho da Lourinhã, foi constituída, à revelia do pároco, uma associação à qual foi dado o nome de *Associação Católica Apostólica Lusitana*. Como o pároco ameaçara de excomunhão os paroquianos que pretendessem formar uma associação cultural, a igreja foi entregue a um outro padre, José Nascimento Neves⁴⁷. O nome da corporação sugere um assumir franco da ruptura com a Igreja de Roma. Afirmava-se mesmo que, nos seus estatutos, era abolido o celibato eclesiástico⁴⁸.

Mais do que acontecera com as corporações formadas até então, a de S. Bartolomeu dos Galegos foi acompanhada por grande celeuma. Pelo seu radicalismo, agradou plenamente aos jacobinos. No periódico *Sul da Beira*, asseverava-se que a sua organização constituía “um passo agigantado para uma sã democracia”⁴⁹.

Talvez porque a *Lei da Separação* apontasse o dia 31 de Dezembro 1911 como data limite para a harmonização dos estatutos com as disposições do decreto de 20 de Abril, nesse mês foram enviadas para o governo civil de Bragança estatutos de algumas associações formadas no distrito. Apresentam muitas semelhanças, o que se compreende, pois seguiam o “modelo” recomendado pela circular de 5 de Novembro de 1911, enviada pela *Comissão Central de Execução da Lei da Separa-*

⁴⁵ A *Guarda*, Ano VII, nº 326, 7/01/1912, p. 1.

⁴⁶ O funcionamento da associação foi aprovado através de portaria de 25/11/1911, *Diário do Governo*, nº 277, 27/11/1911.

⁴⁷ *Republica*, Ano I, nº 323, 7/12/1911, p. 1, col. 1.

⁴⁸ *Correio da Beira*, Ano I, nº 76, 20/12/1911, p. 1, col. 4. O padre Nascimento Neves veio a rever a sua posição e a manifestar o desejo de reparar os “escândalos” que originara. É o que se deduz de uma carta enviada ao mesmo padre, com data de 25 de Abril de 1913, em resposta a uma outra dirigida ao patriarca. Nessa carta eram fornecidas instruções ao presbítero arrependido, para poder ser readmitido no “grémio da Igreja Católica”. Cf. Arquivo Histórico do Patriarcado, *Correspondência Oficial...*, cit., nº 49.

⁴⁹ *Sul da Beira*, nº 6, 21/12/1911, p. 3, col. 1.

ção⁵⁰. Os da cultural de Poiares, no concelho de Freixo de Espada à Cinta, foram assinados por vinte e cinco sócios. De algumas assinaturas não se consegue afirmar com segurança se pertencem a indivíduos do sexo masculino ou do sexo feminino. Mas, relativamente a doze, há a certeza de pertencerem a mulheres. E isto pode espantar, não só atendendo à elevada percentagem de analfabetismo existente na época, que atingia muito mais as mulheres que os homens, sobretudo nas regiões do interior, mas também porque as mulheres, de um modo geral, acatavam mais as orientações eclesiásticas. Daqui poderá deduzir-se que as pessoas que integravam a cultural provinham de estrato social relativamente elevado. Contudo, nos estatutos da associação de Ligares, no mesmo concelho, o equilíbrio entre os sexos é muito menor. Em vinte e três sócios, apenas sete são mulheres. Entre as assinaturas, há sete que são feitas a rogo. Quanto à de Mazouco e à do Freixo, são constituídas somente por homens – vinte sócios em cada – e todos assinam⁵¹, o que parece significativo. Por estes indícios, poderá concluir-se que as culturais eram organizadas por pessoas pertencentes à burguesia local, em contacto mais directo com os influentes políticos.

O processo de organização das corporações continuava muito emperrado, o que deixava o governo em situação difícil, pois seria perigoso encerrar simultaneamente os templos em todas as paróquias – a grande maioria – onde não se tivessem constituído. Por outro lado, um recuo muito pronunciado significaria um desaire. Perante as dificuldades, o ministro da Justiça decidiu prorrogar o prazo. Através de edital, datado de 6 de Janeiro de 1912, fez saber às populações, que, para efeito de concessão gratuita das igrejas, móveis e alfaia destinadas ao culto católico, as culturais podiam organizar-se até 31 de Dezembro de 1912. Enquanto as culturais não estivessem organizadas, o culto podia continuar a ser realizado como o era até então, por intermédio de “agrupamentos culturais transitórios”. Dir-se-ia que o governante tentava encontrar uma saída para uma situação plena de embaraços. Para prevenir aquilo que poderia ser sentido como um derrota, determinava-se que, se até à data limite – 31 de Dezembro de 1912 – não se organizassem associações culturais, nem por isso o Estado encerraria as igrejas onde estivessem, por direito ou uso antigo, irmandades e confrarias, as quais poderiam continuar a exercer o culto por intermédio dos seus ministros privados. No intuito de afastar da população a suspeita de que o Estado pretendesse acabar com a religião, o ponto 8 esclarecia:

“Se as igrejas forem abandonadas pelos párocos, ou estes não quiserem cumprir os seus deveres para com os fiéis [...] a culpa é só dos ministros da religião, pois a República em nada concorre para isso, antes faculta, por todas as formas, a maior liberdade de consciência e de culto”⁵².

⁵⁰ O texto recomendado foi publicado por Carlos Oliveira, *ob. cit.*, pp. 19-20.

⁵¹ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

⁵² O edital é transcrito por Carlos Oliveira, *ob. cit.*, p. 89. Acerca do enunciado, prometendo que o Estado não encerraria os templos onde estivessem erectas, “por direito ou uso antigo”, irmandades ou confrarias,

O estabelecido no edital não significa uma absoluta desistência governamental sobre o assunto. Procurou-se uma outra via para chegar ao mesmo fim. Um ofício da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*, datado de 2 de Janeiro de 1912, chamava a atenção das autoridades para o cumprimento da lei, insistindo que só as corporações encarregadas de culto podiam organizar, sem prévia licença, o ensino de religião⁵³. Recebida a advertência, alguns administradores apressaram-se a oficiar aos párocos, regedores e professores, declarando que a instrução religiosa só podia ser ministrada por intermédio das cultuais. Como não se constituíam, ficavam os párocos proibidos de ministrar catequese aos paroquianos⁵⁴.

Exigências deste género, que aos católicos soavam a intolerância e perseguição, não acalmavam os que ansiavam por acelerar o processo de pôr fim à influência da Igreja. Em Fevereiro de 1913, um jornal do Algarve lembrava ao chefe do distrito que o prazo determinado na *Lei da Separação* tinha expirado e, na maior parte das povoações, não estavam organizadas as cultuais. Perante essa realidade, as igrejas deviam ser encerradas⁵⁵. Não era uma voz isolada. A comprová-lo, pouco depois, o ministro do Interior, que tinha conhecimento de que algumas juntas de paróquia haviam procedido ao encerramento das igrejas sob sua guarda, sentiu necessidade de ordenar aos governadores civis, pelo ofício circular datado de 30 de Abril, que, através dos seus subordinados, esclarecessem as autoridades paroquiais: o facto de não se haverem constituído cultuais antes de 31 de Dezembro de 1912 não conduzia necessariamente ao encerramento das igrejas; significava, sim, que esses templos passavam para a categoria de edificios disponíveis para qualquer fim de interesse social. Mas o seu fechamento dependia de ordem expressa do ministro da Justiça⁵⁶.

3. As cultuais constituídas

Em sessão parlamentar de 2 de Maio de 1913 Afonso Costa declarou que se encontravam constituídas cento e quarenta cultuais. Para escamotear o desaire, comparou com o que acontecera em França, onde o insucesso dessas corporações fora ainda maior⁵⁷.

Mais uma vez é patente o intuito de mostrar que conseguira ultrapassar a França, durante tanto tempo olhada como guia. Mas a informação transmitida

perguntava-se o que aconteceria naqueles onde não existissem tais corporações. De qualquer modo, não se aceitava que o culto de uma paróquia ficasse a cargo do ministro privativo de uma confraria. Cf. *O Dia*, nº 161, 17/01/1912, p. 1, col. 3.

⁵³ Carlos Oliveira, *ob. cit.*, p. 6.

⁵⁴ *A Guarda*, nº 334, 3/03/1912, p. 1, col. 5.

⁵⁵ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 103, 23/02/1913, p. 1, col. 3.

⁵⁶ *Carlos de Olivera, ob. cit.*, p. 91.

⁵⁷ Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., p. 418.

pode não ser absolutamente exacta, pois cento e quarenta e cinco é o número indicado no *Relatório da Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas* que, embora pretendendo cobrir o espaço temporal desde a sua instalação – 20/5/1911 – até 30/6/1912⁵⁸, devido ao atraso na apresentação, alarga a contagem até ao final de Dezembro de 1912.

O relatório seguinte, respeitante ao ano de 1912-1913⁵⁹, apresenta o número de cultuais, por distrito, constituídas nos anos 1911-1912 e 1912-13 (até 30 de Junho de 1913). O mesmo se passa com o relatório referente ao ano económico de 1913-1914⁶⁰. É possível, assim, acompanhar o evoluir da aprovação dos estatutos das associações que se iam organizando.

Cultuais Constituídas	Ano econ. 1911-1912	Ano econ. 1912-1913	Ano econ. 1913-14	Total
Aveiro	10	11	–	21
Beja	6	13	–	19
Braga	3	1	–	4
Bragança	5	11	1	17
Castelo Branco	4	1	–	5
Coimbra	17	3	2	22
Évora	1	4	–	5
Faro	10	1	–	11
Guarda	1	7	–	8
Leiria	1	15	1	17
Lisboa	7	20	38	65
Portalegre	2	–	–	2
Porto	6	17	1	24
Santarém	2	3	–	5
Viana do Castelo	1	1	–	2
Vila Real	1	2	–	3
Viseu	2	3	1	6
Angra do Heroísmo	4	1	–	5
Horta, Funchal, Ponta Delgada	–	–	–	–
Total	83	114	44	41 1

Analisando os dados fornecidos, verifica-se que, em 1911 e 1912, não foram os distritos considerados como mais republicanizados aqueles que demonstraram maior

⁵⁸ *Diário do Governo*, nº 151, 1/07/1913

⁵⁹ *Ibidem*, “Relatório da Comissão Central de Execução da Lei da Separação respeitante ao ano de 1912-1913”, II série, nº 33, 10/02/1915.

⁶⁰ “Relatório da Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas sobre a gerência do ano económico de 1913-1914”, *Apêndice ao Diário do Governo*, nº 37, 10/12/1915.

⁶¹ De acordo com informação colhida nos relatórios citados, 3 cultuais de Lisboa e 4 do Porto eram protestantes.

actividade na organização das associações de culto. O de Coimbra, com dezassete cultuais, liderava o processo, seguido de Aveiro e Faro, com dez em cada distrito. Quanto ao distrito de Lisboa, tinha somente sete, quase tantas como o distrito do Porto, por muitos olhado como um dos grandes núcleos de reacção. Se atendermos somente à cidade de Lisboa, não existia aí qualquer associação desse tipo, o que poderia ser explicado, como já foi focado, pelo desinteresse dos activistas livres-pensadores em alinhar num processo que fazia adiar a concretização do objectivo sonhado: o encerramento das igrejas. Nos distritos de Funchal, Horta e Ponta Delgada também não se tinha constituído qualquer cultual. Mas aqui o motivo seria outro.

Em 1913, a posição de Lisboa, no conjunto dos distritos, irá alterar-se, com o aumento no número de cultuais. O crescimento foi, contudo, quase insignificante na maioria das regiões. Em 30 de Junho de 1913 existiam somente 197 em todo o país, num universo de 3921 freguesias. Os distritos de Funchal, Horta e Ponta Delgada continuavam sem corporações desse tipo. Cada um dos distritos de Braga, Castelo Branco, Évora, Portalegre, Santarém, Viana do Castelo, Vila Real, Viseu, Angra do Heroísmo, contava menos de seis cultuais. O distrito de Lisboa, que, mesmo assim, nessa época já liderava o processo, tinha somente 27 – sendo três delas protestantes –, pouco distante do Porto e Aveiro, distritos frequentemente considerados reacccionários e que contavam 23 – sendo quatro protestantes – e 21, respectivamente⁶². Um ano depois havia mais 44, não obstante a aparente indiferença da maior parte do país na sua constituição. Destas novas corporações, 38 respeitavam a paróquias do distrito de Lisboa, situando-se a maioria nesta cidade⁶³.

Poderá causar espanto o facto de, em alguns meses, terem surgido na capital do país tantas associações prontas a tomar conta do culto. Quase todas eram irmandades do Santíssimo Sacramento. Como se verá mais adiante, o caso levantou no seio da Igreja em Portugal, sobretudo no Patriarcado, um grave problema e colocou D. António Mendes Belo em situação embaraçosa.

4. O carácter laico das cultuais

Os adversários das cultuais insistiram sempre que, nestas sociedades, o religioso se subordinava ao civil, e que muitas delas eram constituídas por livres-pensadores. Aliás, as próprias designações de algumas ilustram a secundarização das funções cultuais relativamente à assistência com carácter filantrópico. Assim, três asso-

⁶² *Diário do Governo*, “Relatório...”, nº 33, 10/02/1915, cit.

⁶³ “Relatório e Contas da Comissão Central de Execução da Lei da Separação” in *Apêndice ao Diário do Governo*, 10/12/1915. O Relatório sobre a gerência do ano económico de 1915-1916 apresenta a evolução do número de corporações cultuais nos anos económicos de 1914-1915 e 1915-1916. O aumento foi insignificante. Nestes dois anos foram aprovados os estatutos de 12 associações: 1 em cada um dos distritos de Faro, Leiria, Porto, Santarém, Viseu; 2 em Aveiro e 5 em Lisboa. Cf. *Apêndice ao Diário do Governo*, 29/10/1917.

ciações instituídas no concelho de Loures – em Camarate, Apelação e Sacavém – denominavam-se *de Instrução, Beneficência e Culto*. Os nomes de outras, porém, nem sequer sugerem preocupações com o culto religioso. *Assistência*, com sede em Ligares, no concelho de Freixo de Espada à Cinta, *Fraternidade Aveirense* e *Luz e Liberdade* em duas freguesias de Aveiro, *Paz e Progresso*, em S. Pedro de Aradas, no mesmo distrito, *Fraternidade*, em Vila Cortês, no concelho de Gouveia, *Perseverança*, em Santo António dos Olivais (Coimbra), *Beneficência*, em Santa Bárbara de Nexe, no concelho de Faro e em Querença, no concelho de Loulé, seriam denominações perfeitamente adequadas a quaisquer associações laicas. O mesmo se poderá afirmar acerca da associação *Paz e Caridade*, com sede na freguesia de Vilar, concelho de Vila do Conde, ou de *A Benemerita*, em S. Brás de Alportel, no concelho de Faro. *Religião e Caridade*, com sede na freguesia de Santo Adrião, no concelho de Vila Nova de Famalicão, sintetizaria melhor o que se pretendia com a sua fundação. Outras eram mais expressivas sobre a sua ligação à Igreja, embora seja lícito questionar que tipo de Igreja. A *Católica de Beneficência*, da freguesia de Válega, concelho de Ovar, bem como a *Católica Democrática*, de Vagos, são igualmente designativos que dificilmente receberiam a aprovação da hierarquia eclesiástica⁶⁴.

5. As orientações da Igreja

Muito antes da publicação das circulares dos prelados condenando as cultuais, os párocos – e, através deles, os demais fiéis – iam recebendo orientações sobre o procedimento a ter na eventualidade de se organizar uma cultural na sua paróquia. Em conformidade com essas instruções o pároco devia retirar para um outro templo o Santíssimo Sacramento. Se tal não fosse possível, teria de consumir as sagradas partículas. A igreja ou capela dominada pela cultural era considerada interdita. Os católicos deveriam procurar impedir a formação de uma dessas corporações e, se algum pároco contribuísse para a sua formação, não lhes era permitido comunicar com ele. Mesmo com a ameaça de que os templos iriam encerrar se não se constituíssem as cultuais, recomendava-se ao povo que se mantivesse ordeiro. Era preferível encerrar os templos do que formar cultuais⁶⁵.

Nesta conjuntura difícil, a hierarquia eclesiástica preocupou-se em dar aos crentes, que se lhe mantinham fiéis, a possibilidade de receberem assistência

⁶⁴ Os nomes das associações foram conhecidos através do *Diário do Governo*, que publicava os decretos de aprovação dos estatutos. Note-se que muitas cultuais, resultantes de irmandades já existentes, conservaram os nomes das entidades religiosas protectoras. Assim, a cultural de Pardilhó, no distrito de Aveiro, chamava-se “do Santíssimo Sacramento”. A de Cicouro e Constantim, no distrito de Bragança, estava vinculada à Senhora da Conceição. São exemplos que mostram a enorme diversidade de situações existentes.

⁶⁵ *Echos do Minho*, Ano I, nº 93, 30/11/1911, p. 1, col. 1.

Também nesta questão das cultuais, a Santa Sé estava atenta ao que se passava. A Secretaria de Estado do Vaticano enviou ao secretário da nunciatura, com data de 6 de Agosto de 1911, instruções sobre o assunto. Cf. Chantre Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, p. 33.

religiosa, a única considerada legítima em termos de ortodoxia. A existência de alternativa serviria igualmente para convencer os crentes a não frequentarem a igreja dominada pela cultural. Uma capela existente na localidade podia servir para o efeito. Porém, dado que o Estado se constituíra proprietário de todos os templos, tornava-se fácil desalojar os não culturalistas. Na freguesia de Mamarrosa, no concelho de Oliveira do Bairro, rebentou uma disputa entre os membros da cultural e a população de Bustos, pertencente à mesma freguesia, onde existia uma capela que servia de refúgio àqueles que não estavam dispostos a aderir. Os da cultural decidiram proceder ao inventário dos bens da capela, formalizando, dessa maneira, os direitos à sua posse. Prevendo um conflito – por constar que a população ameaçava esmagar os sócios da cultural, se eles tentassem entrar na capela – o administrador do concelho solicitou o auxílio de uma força militar e partiu para o lugar. Entre os seus acompanhantes encontrava-se um padre culturalista que, “patrioticamente”⁶⁶, insistira em ir também. Apesar da resistência popular, as chaves da capela foram entregues à direcção da cultural, tendo sido efectuadas algumas prisões⁶⁷.

Era preferível evitar ocorrências deste género. Sempre que possível, recorria-se a uma capela pertencente a um particular. Mesmo com esta solução, os dirigentes das associações culturais criavam todo o género de dificuldades, no sentido de somente ser possível o exercício de culto que eles pudessem controlar. Alguns presbíteros de Espinho foram processados devido a uma queixa apresentada pela associação cultural da vila. De acordo com a versão dos queixosos, os acusados celebravam missa numa capela particular, desviando, assim, da igreja paroquial – e da capela da Senhora da Ajuda também ocupada pela corporação –, os fiéis “incautos”, a quem ameaçavam com a excomunhão. Os presbíteros – em número de seis – foram acusados de transgredir os artigos 9.º, 43.º e 55.º, pois exerciam o culto fora dos espaços autorizados⁶⁸. Foi-lhes proibida a residência dentro dos

⁶⁶ Segundo relatório, acompanhado por um ofício do administrador, enviado pelo governador civil de Aveiro, em 15 de Fevereiro de 1913. Cf. ANTT, Ministério do Interior, M 43.

⁶⁷ Foi preso o visconde de Bustos, que já anteriormente estivera detido, acusado de conspirar. Como de costume, procurava-se, por trás do povo, uma possível influência. Mas a população revoltada tentara demarcar-se de motivações políticas. Segundo o relatório do governador civil, num dos incidentes anteriores teriam sido levantados *vivas* à República e à liberdade. Duas mulheres empunhavam bandeiras nacionais. *O Dia* referiu-se às circunstâncias em que foi levada a cabo a prisão do visconde. Cf. *O Dia*, nº 426, 5/03/1913, p. 4, col. 4.

⁶⁸ ANTT, Min. do Interior, M 47. Sobre a associação cultural constituída em Espinho, veja-se Armando Manuel Barge Bouçon Ribeiro, *Sociabilidades e Marginalidades em Espinho: práticas sociais, culturais e associativas (1889-1915)*, dissertação de Mestrado em História Contemporânea (policopiada), Faculdade de Letras – Universidade do Porto, 2001, pp. 152 e ss.

O pároco de Travanca, que fora expulso da sua freguesia por seis meses, ao regressar, foi impedido de exercer o culto na igreja matriz, em poder da junta de paróquia. Recorreu a uma capela paroquial, mas foi-lhe proibido, alegando-se que a capela não satisfazia o art. 8.º da *Lei da Separação* (que assegurava a liberdade de culto público “nas casas para isso destinadas”). Cf. *O Beirão* (Castelo Branco), Ano I, nº 1, 8/12/1912, p. 2, col. 1.

limites do concelho e concelhos limítrofes – durante dois anos a um deles e dezoito meses aos restantes⁶⁹.

No uso das capelas particulares as dificuldades podiam surgir de onde menos se esperaria. O acontecido na freguesia da Granja é elucidativo. O pároco, desalojado da sua igreja por uma cultural, passou a celebrar missa numa capela pertencente a D. António Ayres de Gouveia, arcebispo de Calcedónia. Este eclesiástico, conhecido pelas suas tendências liberais, não fora incomodado pelos novos detentores do poder político. Enquanto os outros prelados tinham ficado sem os rendimentos costumados, permanecia como comissário da *Bula da Cruzada*,⁷⁰ cargo que lhe rendia anualmente

⁶⁹ *Diário do Governo*, 15/07/1913.

⁷⁰ Trata-se de um diploma pontifício que concedia graças especiais aos fiéis que dessem esmolas destinadas a subsidiar despesas da Igreja. Inicialmente, tinha por objectivo suportar a guerra contra os mouros. Desde 1849, ano em que a instituição foi reformada por Pio IX, os recursos provenientes das esmolas dos crentes destinavam-se ao sustento e melhoramento dos seminários, bem como ao auxílio a igrejas carenciadas do país (Carlos A. Moreira Azevedo, “Bula da Cruzada”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal, A-C*, Lisboa, Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa de Portugal, 2000, pp. 276-277). No dealbar da República o comissário que superintendia na administração das receitas dos recursos provenientes dos donativos dos fiéis era Aires de Gouveia, que recebera o título honorífico de arcebispo da Calcedónia. Era conhecido pelas suas ideias liberais, que o afastavam grandemente do modo de pensar dos seus confrades no episcopado. Talvez por isso, o governo republicano não incomodou o eclesiástico que, por seu lado, não estaria interessado em criar problemas ao novo poder. As funções que desempenhava rendiam-lhe três contos de réis anuais e a mudança de regime em nada o afectou no campo material, ao contrário do que acontecera com os outros prelados. O distanciamento e a ausência de solidariedade de Aires de Gouveia em relação às questões que afectavam os seus pares na Igreja fizeram crescer a animosidade entre os católicos. A antipatia pelo comissário atingia os rendimentos da própria instituição, pois muitos padres sentiam repugnância em pedir aos fiéis uma esmola cuja aplicação não lhes merecia confiança. O muito católico jornal *A Nação*, referindo-se ao arcebispo da Calcedónia, designava-o ironicamente por “mártir dos três contos de réis anuais” que comia à custa dos “fiéis patetas”. (Vejam-se os comentários inseridos em *O Dia*, nº 559, 14/08/1913, p. 1, col. 3 e nº 564, 20/08/1913, p. 1, col. 6 e em *A Guarda*, Ano IX, nº 381, 2/02/1913, p. 2, col. 2. Sobre o pensamento de Aires de Gouveia veja-se Vítor Neto, “A. Aires de Gouveia: da ideologia humanitária ao regalismo liberal”, in *Revista de História das Ideias*, nº 11, Coimbra, IHTI, Faculdade de Letras, 1989, pp. 373-443).

Possivelmente houve alguma injustiça nas apreciações de muitos católicos relativamente a Aires de Gouveia, que se explicam pelos extremismos conjunturais. Nas negociações que envolveram a reforma da instituição, consideradas necessárias no momento – e que decorreram em segredo – parece ter sido leal à sua Igreja. Sobre este ponto, veja-se Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, especialmente o capítulo V – “A Reforma da Bula da Santa Cruzada”. Sendo conhecida a pretensão do governo da República em remodelar os serviços da Junta Geral da Bula da Cruzada, as autoridades eclesiásticas decidiram atalhar o mal e adequar os rendimentos da bula aos novos tempos, excluindo o Estado de qualquer ingerência. As dificuldades com que se debatiam muitas freguesias, sem capacidade para sustentar o culto e o clero, conduziam à necessidade de recorrer a essas verbas, provenientes dos donativos dos fiéis. A Santa Sé convidou os prelados a apresentar os seus projectos e, depois de demoradas negociações, O Papa Bento V, a 31/12/1914, substituiu a antiga bula por diversos “indultos pontifícios”, confiando ao patriarca de Lisboa a responsabilidade pela sua execução (Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 472.). Veja-se ainda, no Arquivo Histórico do Patriarcado, *Correspondência Oficial durante a residência do Sr. Patriarcha em Santarem*, nº 9, fls 5v e nº 10, fls 7.

As negociações haviam decorrido no maior segredo, pelo que somente em Janeiro de 1916 o poder político teve conhecimento da reestruturação que irá estar no centro de novos conflitos entre uma Igreja, que procurava sobreviver, adaptando-se às novas condições, e um Estado, temeroso do reerguer dessa instituição,

três contos de réis. Talvez por se sentir grato para com um regime que não lhe retirara privilégios, quis mostrar o seu zelo republicano e o desacordo para com aqueles que persistiam em resistir às leis da República. Num domingo, o prelado apareceu na capela da qual era proprietário e intimou o padre, que acabava de celebrar missa, para que não mais o fizesse naquele lugar⁷¹. Este caso revela que, num tempo em que as dificuldades por que passava a Igreja conduziram a uma aproximação dos liberais católicos relativamente à ortodoxia, algumas clivagens continuavam a manifestar-se.

Mesmo com estas dificuldades, a hierarquia eclesiástica não cedeu. Os católicos não podiam frequentar uma igreja “cismática”. Por isso, quando não existia alternativa na freguesia, os fiéis deviam deslocar-se a uma outra igreja que lhes ficasse próxima. Em caso de necessidade, os bispos foram autorizados a permitir que os padres celebrassem missa em residências particulares⁷². Acima de tudo, era preciso convencer os fiéis que era preferível deixar de receber os sacramentos a recebê-los de um ministro de “religião diferente”⁷³.

As populações nem sempre entendiam o porquê de todo o barulho que se fazia em torno das corporações culturais. Aliás, a experiência veio a patentear que determinadas associações haviam nascido do receio de que os templos encerrassem, não revelando desejo de entrar em conflito com o pároco. Alguns padres, que aceitaram presidir ao culto em igrejas dominadas por culturais, orientavam as cerimónias da mesma forma que os restantes sacerdotes e pareciam desejosos de evitar confrontos. Os jornais inseriam publicidade às festividades, para chamar as populações, habituadas a frequentar esses locais de romagem⁷⁴. Nestes casos, os

que continuava a ser vista como o grande obstáculo à revolução cultural perseguida pelo ideário republicano. Nos primeiros meses de 1916, a *Comissão de Execução da Lei da Separação* procedeu ao arrolamento dos bens da Bula da Cruzada, o que deu origem a novos protestos. O jornal *O Dia* perguntava o que tinha o poder civil, estranho a todas as religiões, com assuntos que constituíam matéria espiritual e disciplinar para os católicos. Ao Estado devia ser indiferente que as esmolas dos fiéis fossem administradas pelo ex-comissário da Bula ou pelo cardeal patriarca. Na Guarda foi passada busca à tipografia da empresa *Veritas*, responsável pela impressão dos exemplares dos indultos. Sessenta mil exemplares foram apreendidos. Contudo, a esse tempo, já muitos tinham sido distribuídos. As autoridades passaram a andar atentas a esses pequenos papéis que concediam graças espirituais em troca de esmolas. No concelho de Penacova, o administrador deslocou-se a diversas freguesias, apreendendo os indultos que os párocos tinham em seu poder. Porém, esses métodos não faziam afastar muitos fiéis. Numa dessas localidades – Sazes – grande número de populares, sensibilizados com a arrelia do pároco, procurou tranquilizá-lo, garantindo que, mesmo sem receber os impressos, entregaria a esmola do costume. Cf. *O Dia*, nº 874, 8/02/1916, p. 1, col. 4, nº 875, 9/02/1916, p. 2, col. 2, nº 900, 10/03/1916, p. 1, col. 4 e *A Guarda*, Ano XII, nº 501, 5/02/1916, p. 1, col. 5.

⁷¹ *O Dia*, nº 559, 14/08/1913, p. 1, col. 3.

⁷² Segundo orientações transmitidas pelo secretário da nunciatura. Veja-se Chantre Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, p. 15.

⁷³ Recomendações dadas aos fiéis na *Gazeta da Figueira*, que se mantinha fiel à hierarquia. Para os seus responsáveis, um padre culturalista deixava de ser considerado católico. Cf. *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, nº 2148, 13/11/1912, p. 3, col. 4.

⁷⁴ Essa divulgação incomodava os que se consideravam “verdadeiros” católicos. Um destes indignou-se contra a publicidade que se fazia no *Primeiro de Janeiro* a uma festividade em S. Félix da Marinha. O texto era tão

dirigentes eclesiásticos procuraram gerir com cuidado a situação, temendo piorar o estado das coisas e afastar fiéis que viviam momentos de receio. No semanário *A Guarda* – normalmente pouco disposto a cedências quando estavam em causa orientações da Igreja –, tendo em conta, certamente, o que se passava em algumas freguesias do distrito, opinava-se que, no caso de se formar uma cultual que não hostilizasse a Igreja – não se constituindo árbitra do culto, nem se apoderando do templo e das alfaías –, o pároco devia conservar-se no seu lugar. Estava, porém, impedido de ter qualquer relacionamento com a corporação “cismática” ou de receber o que quer que fosse. Nem sequer velas para a missa ou azeite para a lâmpada⁷⁵.

6. Situações de conflito provocadas pelas cultuais

Como foi realçado, a constituição de uma cultual obedecia a motivações de natureza muito diversa. Em alguns casos partiu da iniciativa de ateus e agnósticos que, numa aparente aceitação das crenças tradicionais, viam na associação uma estratégia capaz de subtrair o povo crente à influência do clero conservador. Em outras situações, às quais podia não estar alheia a presença de anticlericais influentes, ela nasceu, essencialmente, do receio de que a igreja encerrasse. É provável que se encontrassem nessas condições algumas freguesias do interior, com povos mais apegados aos rituais religiosos. Em determinadas circunstâncias, resultaria simplesmente da vontade de um pequeno grupo com algum peso na freguesia – numa mistura de anticlericalismo político com o tradicional anticlericalismo popular – que desejava afastar o pároco. A *Lei da Separação* forneceu a estes descontentes os recursos que lhes permitiam alcançar os seus intentos.

A cultual do Paião, no concelho da Figueira da Foz, que esteve na origem de violentos conflitos ocorridos na freguesia, pode ser considerada exemplar. Os eventos que aí se foram desenrolando dão-nos uma ideia do que teria sucedido em outras povoações com problemas idênticos.

Após a proclamação da República, o pároco, Dr. José Casaleiro Pratas, que aí exercia funções há mais de trinta anos, passou a ser fortemente contestado. A disputa parece estar relacionada com rivalidades políticas vindas da Monarquia, quando se confrontavam progressistas e regeneradores. O padre Pratas fora chefe do partido regenerador. Aliás, segundo declarações emitidas por um adepto, as suas ligações políticas haviam contribuído para que conseguisse reconstruir a igreja da freguesia, a qual passou a ser a mais majestosa do concelho. Com a República, os seus adversários haviam transitado para o partido republicano e, continuando as

“ardilosamente” construído, que um leitor incauto não descobriria que se tratava de uma cultual. Havia mesmo referências à cerimónia da comunhão das crianças. Cf. *O Amarense*, nº 1, 1/08/1913, p. 4, col. 3.

⁷⁵ *A Guarda*, Ano VII, nº 325, 3/12/1911, p. 2, col. 5.

lutas antigas, moviam-lhe guerra⁷⁶. Quanto ao percurso do sacerdote após o movimento de 5 de Outubro, não foi de molde a atrair as simpatias dos republicanos, pois esteve envolvido num processo por ter lido a pastoral colectiva dos bispos. Ficou numa posição vulnerável. Confiava, porventura, em alguns amigos ligados ao novo regime, que se mostravam dispostos a protegê-lo.

Para impedir que continuasse a exercer funções paroquiais, os seus adversários organizaram uma associação cultural com quarenta e quatro membros e trataram de conseguir um substituto. Contudo, apesar da recolha de assinaturas para uma representação ao governo no sentido de provar que a freguesia não queria aquele pároco, a ordem da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*, que o obrigaria a entregar as chaves da igreja e os objectos destinados ao culto, tardava a chegar. Referindo-se à morosidade do processo, *O Mundo* insinuava que isso se deveria à influência das autoridades que, na Figueira da Foz, como em todo o distrito, eram pouco activas no combate à reacção⁷⁷. Cansados de esperar, os culturalistas intimaram o padre Pratas para que não celebrasse na Igreja. A 8 de Setembro de 1912, o sacerdote foi agredido junto ao altar-mor, quando se preparava para a missa, tendo sido obrigado, pela força, a sair do templo⁷⁸.

Apesar do combate travado para permanecer à frente da paróquia, apesar da protecção que lhe concediam alguns republicanos mais moderados, o clérigo teve de ceder quando, finalmente, chegou o mandado do órgão executivo da *Lei da Separação*. Esta vitória não satisfaz os adversários do padre Pratas que empreenderam, pelos diversos lugares da paróquia, uma recolha de assinaturas destinadas a uma representação a enviar ao ministro da Justiça, pedindo que o padre fosse desterrado para fora da freguesia⁷⁹.

Os amigos do pároco acusavam os promotores da representação de abusarem da ignorância das pessoas, convencidas a assinar sem saberem o que se pretendia com esse acto. Comentavam que as cerca de duzentas assinaturas conseguidas na primeira representação e as cento e cinquenta alcançadas na segunda, não eram representativas de uma população de sete mil pessoas. Estes apoiantes que assim apareciam a defendê-lo, longe de o encararem como “reaccionário”, consideravam-

⁷⁶ De Setembro de 1912 a Fevereiro de 1913 a *Gazeta da Figueira* foi acompanhando o desenrolar dos acontecimentos no Paião. O bissemanário era favorável ao padre, apresentado como vítima. Outro bissemanário, *A Voz da Justiça*, apresenta o ponto de vista dos anticlericais do concelho.

⁷⁷ *A Voz da Justiça*, Ano XI, nº 1018, 27/08/1912, p. 2, col. 5.

⁷⁸ *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, nº 2132, 18/09/1912, p. 3, col. 2. Alguns documentos do processo do padre Casaleiro Pratas encontram-se no ANTT, Min. do Interior, M 40.

Ao ambiente de guerra religiosa no Paião talvez não seja estranha a presença activa da maçonaria. Nesta freguesia, no triângulo 137, foram iniciados, no dia 13 de Janeiro de 1911, cinco indivíduos – um médico, um advogado notário, um estudante de Direito, um comerciante e um proprietário. Cf. João José Alves Dias, “A República e a Maçonaria (O Recrutamento Maçónico na Eclósão da República Portuguesa)”, in *Nova História*, nº 2, Dezembro de 1984, p. 60.

⁷⁹ *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, nº 2139, 12/10/1912, p. 3, col. 3.

-no um “carácter íntegro”, qualidade apregoada até há pouco tempo por alguns dos que o perseguiram no momento. Estes perseguidores haviam contribuído para que ao pároco fosse oferecido um retrato a óleo – que ficara exposto na sacristia, documentando a gratidão da freguesia – por ocasião de uma homenagem que lhe fora prestada⁸⁰.

Enquanto não conseguiam o seu afastamento, os adversários do padre Casaleiro, para lá da recolha de assinaturas, imaginavam todos os meios capazes de lhe dificultar a vida. Assim, informados da hora em que ele celebrava missa num oratório particular que construía na sua residência – pressupõe-se que a essa missa assistiriam paroquianos seus apoiantes –, procuravam perturbar o culto, fazendo grande barulho com latas na parte exterior. Em ofício dirigido ao administrador, onde dava conta de todo esse incómodo, o padre informava que os seus inimigos ameaçavam os fiéis que se lhe dirigiam a solicitar assistência religiosa. Queixava-se das diligências desenvolvidas para o expulsar daquela localidade, onde possuía a sua casa de habitação e outros bens, que não seria fácil vender. Saindo dali, ficaria reduzido à miséria⁸¹.

De nada lhe valeram as reclamações. Embora os adversários tivessem de esperar alguns meses, em Janeiro de 1913 foi publicado o decreto que proibia o padre de residir no distrito de Coimbra durante quatro meses. A circunstância de ter sido neste mês – quando Afonso Costa passou a chefiar o governo – que os inimigos do clérigo desterrado lograram os fins que perseguiram há tanto tempo, não pareceu casual. Um dos seus defensores comentou que a ordem de desterro havia demorado, mas, com a subida de “Nero ao poder” lá tinha chegado⁸².

Entretanto, o pároco que o substituiu – em situação irregular perante a hierarquia eclesiástica – esforçava-se por comprazer a associação cultural de quem dependia, revelando o seu republicanismo. Nas cerimónias do 5 de Outubro de 1912, no Paião, o novo pároco tomou parte no cortejo, bem como os membros da associação⁸³.

A partir daqui, nas festas religiosas realizadas na freguesia, que impunham a presença de outros sacerdotes, para dar maior brilhantismo, o padre da cultural recorria aos serviços do seu colega de Buarcos, que se encontrava em idênticas condições. Contudo, o êxito da corporação do Paião parecia comprometido, uma

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Ofício transcrito no *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, nº 2140, 16/10/1912, p. 3, col. 4.

⁸² *Ibidem*, Ano XXII, nº 2177, 22/02/1913, p. 3, col. 2. Afonso Costa, idolatrado por muitos, era objecto de profunda aversão por parte dos que o comparavam a famigerados déspotas, sobretudo aos que haviam perseguido o cristianismo. Sobre toda essa “lenda negra” em torno de A. Costa, poderá ler-se João Medina, “Varões republicanos – quatro retratos de vultos políticos da I República: Machado Santos, Afonso Costa, João Chagas e Sidónio Pais”, in *Clio*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, Julho de 1997, pp. 158-164.

⁸³ *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, nº 2138, 9/10/1912, p. 2, col. 4.

vez que a maioria dos paroquianos não comparecia na Igreja. Um amigo do padre Pratas, em carta para um periódico local, chamava a atenção para o estado de abandono em que se encontrava a igreja da paróquia. Segundo esta testemunha, os cultualistas do Paião, antes de terem decidido encarregar-se do culto, eram conhecidos como ateus que troçavam dos que iam à igreja⁸⁴. Agora, assistiam aos actos de culto e levavam a mal que grande número de fiéis procurasse assistência religiosa junto de outros padres. Chegaram mesmo a participar contra um eclesiástico, por ter confessado e ministrado a comunhão a diferentes pessoas da freguesia, que se deslocaram até à capela que tinha a seu cargo. Perante estas acusações, do sector anticultualista erguiam-se protestos. Um correspondente da *Gazeta da Figueira* perguntava se a cultural pretendia forçar os católicos a confessar-se a uma pessoa que tinha a sua religião – que devia ser respeitada – mas que não era católica⁸⁵. É evidente que a pessoa que tinha a “sua” religião, era o sacerdote ao serviço da cultural e que era visto como cismático pelos católicos fiéis à hierarquia eclesiástica.

O clero fiel procurava elucidar os católicos menos informados, instruindo-os para que se dirigissem às capelas ou às freguesias vizinhas, no caso de necessitarem de assistência religiosa. Era preciso ir passando a informação, visto que o período da Quaresma, em que a Igreja impõe aos crentes a confissão e a comunhão, se aproximava. Advertia-se para a gravidade de procurar assistência religiosa junto do padre cismático, insistindo-se que era preferível não receber esses sacramentos a recebê-los de um “ministro de religião diferente da sua”⁸⁶.

Na localidade de Paião os funerais podiam ser ocasião de confronto e medo. Como muitas famílias de falecidos não admitiam a presença de um padre cismático, convidavam outro. Mas os cadáveres não passavam pela igreja, que se encontrava interdita, e os sinos não davam qualquer sinal. Neste ambiente de antagonismos, a presença de outro sacerdote era mal vista pelos cultualistas. O Padre Joaquim Nogueira da Silva, da freguesia de Lavos, que se integrara, “como particular e em traje civil”⁸⁷, no funeral de um amigo, foi violentamente atacado com pontapés, socos e bofetadas. Um dos agressores era o director da cultural. A agressão deveu-se ao facto de ter encomendado o cadáver no cemitério, correspondendo aos rogos da família. Segundo a interpretação feita pelo advogado da vítima, os responsáveis pela associação, ao contratar o novo padre, haviam-lhe garantido trezentos mil réis anuais. Ora, uma vez que a população teimava em não recorrer a esse pároco, a cultural tinha dificuldades em dar satisfação ao estipulado⁸⁸.

⁸⁴ *Ibidem*, Ano XXII, nº 2168, 22/01/1913, p. 3, col. 3.

⁸⁵ *Ibidem*, Ano XXI, nº 2148, 13/11/1912, p. 3, col. 4.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Segundo texto de uma queixa apresentada em tribunal, publicada no jornal *O Dia*, nº 355, 7/12/1912, p. 1, col. 4-5.

⁸⁸ *Ibidem*.

O padre Nogueira da Silva apresentou queixa pela agressão sofrida, mas as averiguações sobre o ocorrido encontraram resistências. Em correspondência para a *Gazeta da Figueira*, um leitor referiu-se ao terror que existia e que criava obstáculos ao avanço da acção judicial⁸⁹.

Para lá dos problemas colocados às populações, forçadas a procurar assistência religiosa em outras localidades, para lá das tensões entre conterrâneos divididos pela questão religiosa, a cultural afectou a sede da freguesia, de um modo que, provavelmente, não fora previsto. Na *Gazeta da Figueira* comentava-se que, antes de ter sido constituída a associação, os povos pertencentes à freguesia, ao deslocarem-se ao Paião para assistirem à missa dominical, aproveitavam para fazer as suas compras. Perante as transformações ocorridas no plano religioso, com a maior parte da população a fugir da igreja dominada pela cultural, a terra perdera importância. Porque a igreja é que lhe dava força⁹⁰.

O acontecido ao padre de Paião passou a ser um aviso constante dirigido aos outros párocos da região, que viam aí um exemplo daquilo que podia suceder-lhes. A ameaça era usada, sob qualquer pretexto. Numa das freguesias do mesmo concelho, em Quiaios, o pároco recusou-se a baptizar uma criança, justificando-se com o facto de a madrinha ser casada civilmente. O baptizado veio a ter lugar em Buarcos, onde se formara uma cultural, não sendo levantadas objecções por parte do ministro que aí celebrava. Em *A Voz da Justiça* insinuava-se que o padre de Quiaios, “como muitos outros”, estava “a pedir cultural”⁹¹.

Porém, com o exemplo da freguesia de Paião não se pretende afirmar que em todos os lugares com culturais a luta tivesse revestido a mesma violência. Em Buarcos, no mesmo concelho, tudo se passou de forma mais moderada. O pároco nomeado pelo bispo de Coimbra, Joaquim da Fonseca, que era somente encomendado, fora acusado de conspiração – como tantos dos seus colegas –, tendo estado preso durante algum tempo. Depois de libertado, esperavam-no os ataques dos seus adversários, os quais conseguiram que a *Comissão Central de Execução da Lei da Separação* impedisse o seu acesso ao templo e nomeasse outro padre⁹². Colocado em outra freguesia, deixou de constituir problema para a facção contrária que, entretanto, se movimentava para organizar uma cultural. Com esta associação a

⁸⁹ *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, nº 2158, 18/12/1912, p. 3, col. 3.

⁹⁰ *Ibidem*, Ano XXII, nº 2177, 22/02/1913, p. 3, col. 2 e 16/04/1913, p. 3, col. 5.

⁹¹ *A Voz da Justiça*, Ano XI, nº 1019, 30/08/1912, p. 2, col. 2.

⁹² Segundo carta do padre Joaquim da Fonseca a *O Dia*, nº 209, 18/03/1912, p. 1, col. 6. Ainda durante a Monarquia este padre tivera algumas questões com elementos proeminentes do republicanismo local: respondera, em termos “inconvenientes”, ao representante da *Associação do Registo Civil* e ofendera um advogado, que o levou a tribunal. Cf. Rui Cascão, *Permanência e Mudança em Duas Comunidades...*, cit. p. 794. Provavelmente, essas questões tiveram algum peso na campanha que lhe foi movida depois do 5 de Outubro.

dominar a igreja, o prelado não colocou ali outro sacerdote. Limitou-se a anexar a paróquia de Buarcos à da Figueira⁹³. Os fiéis podiam dirigir-se à igreja desta cidade ou, então, frequentar a Igreja da Misericórdia de Buarcos. Como era comum com estes padres que procuravam no regime republicano uma legitimação para as suas opções religiosas, o padre da cultural, antes de celebrar a primeira missa na igreja de Buarcos, subiu ao púlpito e falou aos presentes em conformidade com a retórica republicana. Procurou fazer-lhes ver que Jesus Cristo não se opunha à República, visto ter pregado a igualdade e a fraternidade. Também as novas instituições não hostilizavam a religião. A prova de que a República respeitava os sentimentos religiosos estava na sua presença ali, mandado pelo Governo, a paroquiar a freguesia⁹⁴. As suas palavras não convenceram todos os paroquianos, pois um grande número deixou de frequentar a igreja paroquial, passando a ir à da Misericórdia, que tinha um capelão, ou à da Figueira da Foz. Os opositores troçavam dessas “canastras e canastrinhas” que procuravam desviar os devotos da igreja dominada pela cultural⁹⁵. Mas parece que a situação nunca atingiu a violência que conheceu em Paião. A associação que tomara a responsabilidade pelo culto não levantava obstáculos aos que não frequentavam a sua igreja. Era esta a opinião de um leitor da *Gazeta da Figueira* que, embora parecendo pertencer ao campo contrário, informava que o padre da cultural era um homem de bem que não se incomodava por ser considerado cismático. Segundo este leitor, o padre, juntamente com os seus correligionários, pertencia a uma seita cristã não católica. Ele próprio não se afirmava ministro da religião católica⁹⁶.

Nas freguesias de Buarcos e Paião não era possível haver entendimento entre a corporação cultural e o clero respeitador das normas eclesiásticas. Em freguesias com padres pensionistas, pensar-se-ia que a coabitação estaria facilitada. No entanto, nem sempre se verificava esse ambiente de paz. O padre João Jacinto Sequeira, pároco de Santa Bárbara de Nexe, no concelho de Faro, sendo republicano e pensionista, no início declarou aceitar a cultural, onde pontificava um farmacêutico. Mas acabou sendo seu adversário por não concordar com o regulamento da mesma, que considerou vexatório. Então, a associação cultural deliberou substituí-lo por um outro que se mostrasse mais colaborante. A população da freguesia ficou dividida entre os que apoiavam o pároco e os que defendiam a cultural. Nestes divisionismos, as rivalidades políticas entre facções republicanas eram evidentes. O governador civil colocou-se claramente ao lado do padre Sequeira, enquanto que o *Centro Democrático Nexense* apoiava a cultural. A comissão republicana paroquial

⁹³ *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, nº 2141, 19/10/1912, p. 3, col. 3. O nº e a data deste periódico encontram-se repetidos. Por isso, o nº correcto seria o 2142.

⁹⁴ *Voz da Justiça*, Ano XI, nº 992, 28/05/1912, p. 3, col. 2.

⁹⁵ *Ibidem*, nº 1001, 28/06/1912, p. 3, col. 2.

⁹⁶ *Gazeta da Figueira*, nº 2141, 19/10/1912, p. 3, col. 3. Sobre o nº e a data ver o que foi dito na nota nº 93.

estava contra o padre, mas o regedor mostrava-se a favor. Comissões – arrastando centenas de pessoas, umas a favor, outras contra o sacerdote –, deslocavam-se a Faro, a tentar que o governador civil resolvesse a contenda. Os adversários do padre Sequeira acusaram-no mesmo de cumplicidade para com o bispo e com o sacerdote enviado para realizar funções cultuais numa capela particular. A luta atingiu momentos de extrema violência, de que é exemplo a invasão da residência paroquial, levada a cabo pelo presidente da cultural, que destruiu móveis e atirou outros para a rua⁹⁷. O *Centro Democrático* e a comissão republicana paroquial cantaram certamente vitória ao ser aplicada ao padre Sequeira uma pena que lhe suspendia a pensão, por três meses⁹⁸.

Outros fundamentos, de ordem muito específica, podem ser detectados na origem de uma cultural. Os habitantes de Constantim, no concelho de Miranda do Douro, decidiram constituir uma associação por uma razão muito clara e simples: estavam insatisfeitos porque não tinham um pároco residente. A paróquia estava agregada a Cicouro, onde o pároco – Francisco Manuel Alves – residia, tal como haviam feito os seus antecessores. Os naturais de Constantim consideravam a situação injusta, alegando que a sua terra tinha população superior à outra. Pensaram, possivelmente, que, com uma cultural, conseguiriam forçar o pároco a mudar para lá a residência. O padre Francisco era pensionista, o que pareceria, à partida, ser um factor de entendimento. Não foi assim. O sacerdote seguiu, neste campo, a hierarquia eclesiástica. Declarou durante a missa não reconhecer qualquer autoridade à corporação formada. Deixou de exercer os actos de culto na povoação de Constantim, garantindo que só um padre maçom aceitaria ir paroquiar para lá. Os assistentes à missa desse padre ficariam excomungados.

Os episódios subsequentes fizeram com que repensasse quanto à pensão, tendo decidido renunciar. Repensou, certamente, as suas opiniões relativamente à República, declarando que “as leis da República eram leis de funil, ou antes, de torquete”. O assunto chegou ao administrador, que iniciou um auto de investigação.

Quanto à cultural de Constantim, como não conseguiu um padre português que se prontificasse a prestar-lhe os serviços, recorreu a um clérigo espanhol⁹⁹.

Na diversidade de problemas subjacentes à constituição de uma cultural, as tensões de carácter sócio-económico não estão ausentes, podendo vir à superfície entrosadas em questões religiosas. Essa realidade parece evidente numa corporação que foi constituída na freguesia de Raminho, nos Açores. Segundo informava o governador civil de Angra do Heroísmo, em ofício com carácter confidencial dirigido ao ministro

⁹⁷ De acordo com o narrado em ofício dirigido pelo governador civil de Faro ao ministro do Interior. ANTT, Min. Interior, M. 41. Sobre a situação em Santa Bárbara de Nexe existem diversos documentos no mesmo arquivo, Min. da Justiça, M 131, cx. 222.

⁹⁸ *Diário do Governo*, nº 6, 8/01/1913.

⁹⁹ ANTT, Min. da Justiça, “Processo do padre de Constantim e Cicouro”, M. 131, cx. 222.

do Interior, a comissão cultural era composta pela gente mais desqualificada da freguesia, que dava origem a grande desassossego e alterações de ordem pública¹⁰⁰. Mas o presidente da cultural, em telegramas enviados ao presidente da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação* e ao ministro do Interior, não concordava com esta avaliação do governador civil – a quem acusava de ser o protector da reacção – e queixava-se de actos de vandalismo nas propriedades de elementos da associação¹⁰¹. Parece que as queixas contra o governador tiveram alguns resultados, traduzidos no seu afastamento. Estas acusações, de um e outro lado, estão entrelaçadas com conflitos de natureza social que se tinham agravado com o novo regime. Os pequenos agricultores sentiam-se prejudicados por acções empreendidas pelos grandes criadores de gado, que vedavam os campos de que se tinham apoderado através de meios legais ou ilegais. Esse processo de vedação conhecera grande incremento nos últimos tempos, pois que, a aceitar o testemunho do novo governador civil, que tomou uma posição contrária à do seu antecessor, os que detinham essas terras viram nas novas instituições “seguro esteio para os seus desígnios”, o que fez ressuscitar formas de luta antigas. Uma associação, denominada *Justiça da Noite*, que já existia há muitos anos, derrubava muros de vedação, destruíam casas e reservatórios de água¹⁰².

Pelos exemplos apresentados, pode imaginar-se as grandes tensões provocadas pelas culturais no interior das comunidades paroquiais. Na freguesia de Vilar, no concelho de Vila do Conde, o “povo” decidiu manifestar o seu desgosto no momento em que a cultural tomava posse com a presença – e sob a protecção – do administrador. Munidos de apitos, latas, cabazes de cortiça, os manifestantes mostraram a sua discordância com uma “cortiçada”, fazendo ruído para perturbar a cerimónia. Forças de infantaria e cavalaria guardaram um padre, que celebrou missa para uma assembleia de oito pessoas. Durante a celebração sentia-se o barulho provocado pela “cortiçada”¹⁰³.

Sendo embora difícil conhecer o funcionamento de todas as culturais, parece claro que a maior parte atravessou vida acidentada. Devido à firmeza – para alguns seria intransigência, constituindo uma outra forma de radicalismo – da Igreja, numerosas culturais tiveram muito pouca duração ou nem sequer chegaram a funcionar. Por vezes, alguns associados haviam sido incitados a dar a sua adesão sem se aperceberem de que desobedeciam a normas da Igreja, de cujo seio não desejavam sair. Ao terem consciência do que estava em causa, emendavam o passo. Assim, nos inícios de Fevereiro de 1913, os associados fundadores de uma dessas corporações, na freguesia de Montalvo, concelho de Constância, redigiram um

¹⁰⁰ *Ibidem*, Min. Interior, M. 43.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*, M. 45. A imprensa açoriana deu grande atenção ao derrubamento de vedações. Cf. *A Democracia* (Angra do Heroísmo), nº 1, 12/11/1911 e ss..

¹⁰³ É assim que *A Nação* – talvez com algum exagero – nos mostra a tomada de posse de uma cultural que não tinha aprovação da maioria do povo da freguesia. Cf. *A Nação*, nº 15779, 19/07/1913, p. 1, col. 4.

texto explicando que, ao lançarem-se em tal empreendimento, ignoravam que estavam a proceder contra a Igreja Católica. Por isso, declaravam que a dissolviam, pois desejavam permanecer firmes na sua fé¹⁰⁴.

Neste acatar das advertências vindas da ortodoxia católica, o medo da excomunhão, com as consequências terríveis de condenação eterna, pesou, com certeza, nos espíritos confusos. O pároco do Fundão conseguiu assinaturas de culturalistas para um requerimento no sentido de que a cultural não fosse por diante. Catorze desses associados enviaram carta ao governo civil requerendo a eliminação dos seus nomes, como sócios. Diziam que, presentemente, estavam mais informados acerca dos fins da corporação, os quais repugnavam à sua consciência de católicos¹⁰⁵. Em outros casos os recuos foram individualizados. Um negociante da freguesia de Torredeita, no concelho de Viseu, declarou que, tendo sido convidado para fazer parte da cultural, não dava o seu nome para tal associação. Na intenção de não deixar dúvidas, deu a devida publicidade à sua recusa. Outro habitante da mesma freguesia, que aceitara participar, reconheceu depois que essa organização era contrária à sua convicção de católico, pelo que fizera retirar o seu nome¹⁰⁶. Nesta freguesia, os culturalistas – que deviam constituir um grupo muito reduzido, o que se conclui pelas frequentes afirmações de que o povo da freguesia estava fanatizado – levantaram, perante o governador civil e o administrador, acusações contra o vigário, que fazia campanha contra a associação.

Com insistência atribuía-se o pouco êxito das culturais à acção das mulheres que, adentro do lar, influenciavam os maridos. Eram lançadas acusações sobre os padres que, através do confessional, induziriam as mulheres a impedir os maridos e os filhos de participar nessas corporações¹⁰⁷. Tensões no seio da família pressentem-se, em alguns casos. A imprensa referiu-se ao que se passava numa freguesia do concelho de Pampilhosa. Tendo sido excomungados os elementos da cultural, alguns destes teriam sido abandonados pelas esposas¹⁰⁸.

Como aconteceu na freguesia de Paião, no concelho de Figueira da Foz em algumas localidades os que não aderiam à cultural eram vigiados e hostilizados. Remetidos para uma situação de clandestinidade, reuniam-se em casas particulares, procurando passar despercebidos aos culturalistas, a quem não convinha a resistência de tantos crentes, visto que isso inviabilizava, na prática, o funcionamento da sua corporação. Essas experiências de clandestinidade não são fáceis de

¹⁰⁴ *O Beirão* (Castelo Branco), Ano I, nº 9, 2/02/1913, p. 2, col. 4.

¹⁰⁵ *A Guarda*, Ano VIII, nº 335, 10/03/1912, p. 2, col. 4. Este jornal transcreveu a carta enviada. Mas, entretanto, os estatutos da associação cultural do Fundão foram aprovados. Cf. *Diário do Governo*, 5/03/1912.

¹⁰⁶ *Correio da Beira*, Ano I, nº 95, 24/02/1912, p. 1, col. 4. Mas a cultural constituiu-se. A aprovação dos estatutos da associação, denominada *Assistência e Beneficência Católica de Torredeita*, foi publicada em *Diário do Governo*, 23/03/1912.

¹⁰⁷ *A Voz da Oficina*, Ano XIV, nº 797, 5/04/1912, p. 2, col. 5.

¹⁰⁸ *Republica*, Ano II, nº 365, 20/01/1912, p. 5, col. 1.

detectar, pois aqueles que as viviam tinham medo de levantar as vozes. É preciso que, do outro lado, surjam denúncias, para que nos apercebamos do que se passava. O padre Camilo de Oliveira, que exercia funções sacerdotais na cultural de S. Mamede Infesta – e, paralelamente, enviava correspondência para jornais anticlericais¹⁰⁹ –, referiu-se à existência de padres que “diziam” missa nas suas próprias casas. As mulheres que iam assistir, “com medo de ser conhecidas como ovelhas fiéis”, levavam a “capa típica de ouvir missa” dentro de um saco. Finda a cerimónia, voltavam a guardar a capa, para que ninguém soubesse de onde vinham¹¹⁰.

Outras dificuldades se deparavam aos órgãos directivos das associações culturais, certamente inimagináveis para os defensores da Lei, nos meses após a promulgação. Algumas corporações nem sequer conseguiram um sacerdote disposto a arrostar com a má vontade de grande parte da população, que o considerava excomungado. Em Santa Bárbara de Nexe, o padre chamado pela cultural aguentou-se somente um mês. Perante o clima de perturbação que se vivia na freguesia, a associação reconsiderou, encetando diligências para que o primeiro pároco regressasse¹¹¹. A de S. Miguel de Machede, no distrito de Évora, constituída por pessoas conhecidas pelas suas ideias anticatólicas, não conseguiu um sacerdote que se prestasse a ficar ao seu serviço. Esta cultural dispunha dos rendimentos de uma irmandade que havia sido dissolvida¹¹². Mas um grande número não logrou manter-se por falta de meios financeiros. Se os crentes não se dispusessem a subsidiar o culto, arcando com todas as despesas que lhe estavam inerentes, de nada valeria a teimosia dos seus organizadores. O caso da cultural de Espinho é exemplar. Quando foi constituída tinha vinte e três sócios. Conseguiu contratar um pároco, mas era preciso pagar-lhe. Para isso, foi pedido aos paroquianos que se inscrevessem como sócios, satisfazendo uma quota anual de quatrocentos e oitenta réis (sendo casados) ou metade desta quantia (sendo solteiros ou viúvos). No caso de não haver um número suficiente de adesões, a Associação via-se forçada a fechar os templos e a adaptá-los para serviços civis. Mas a intimidação não resultou. Os fiéis reuniam-se em casas particulares, assistindo aos actos de culto presididos por sacerdotes fiéis à hierarquia eclesiástica. E, assim, a corporação foi dissolvida ao fim de longos meses de instabilidade e desentendimentos entre os próprios associados¹¹³.

¹⁰⁹ Entre outros, escrevia para o diário portuense *A Montanha* e para *O Amigo do Povo*, que se autodenominava “folha republicana anticlerical”. Este semanário publicou, em Abril e Maio de 1914, textos da sua autoria, sob o elucidativo título “A grilheta religiosa”.

¹¹⁰ *Echos de Sinfães*, Ano II, nº 81, 19/09/1912, p. 1, col. 2-4.

¹¹¹ ANTT, Min. da Justiça, *processo do padre João Jacinto Sequeira*, M 131, cx. 222.

¹¹² Chantre Jerónimo Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, p. 40.

¹¹³ Armando Manuel Barge Bouçon Ribeiro, *ob. cit.* A direcção da cultural, na sua campanha intimidatória, acusava os participantes nas cerimónias realizadas em casas particulares de conspiração contra a *Lei da Separação* e, consequentemente, contra a República. Conseguiram que diversos padres do concelho recebessem ordem de expulsão. Mas as divergências entre os culturalistas foram-se avolumando, pois a apropriação

A falta de recursos foi também o motivo alegado para a dissolução da cultural de Barreiros, na Maia, alguns meses após ter sido constituída. Segundo se noticiava em *A Nação*, logo que o povo disso teve conhecimento, estralejaram foguetes¹¹⁴.

Por sua vez e, ainda que a cultural tivesse tido, no início, o apoio do pároco – o que parece ter acontecido raramente –, essa circunstância não garantia um evoluir pacífico. Casos como o do padre de Santa Bárbara de Nexe, que teve problemas com uma cultural que, no início, não hostilizou, ou como o do padre de Constan-tim e Cicouro, que aceitara a pensão, mas a veio a recusar depois dos problemas tidos com a corporação, não foram únicos. O ex-pároco de Alcanena, que tinha contribuído para a organização da cultural, veio a arrepender-se. Ao comunicar ter renunciado à pensão, declarou igualmente que se sentia torturado por remorsos, que sempre o atormentariam, por ter concorrido para a formação duma associação desse tipo. Por isso, pedia perdão¹¹⁵.

Não obstante o reduzido êxito de um grande número de culturais, que não conseguiram ir por diante, algumas foram-se aguentando sem grandes tensões. Por isso, os católicos moderados encaravam a situação com alguma frieza, sem dar ouvidos aos mais radicais, que reclamavam para os faltosos todos os castigos previstos pelos códigos canónicos. Os próprios bispos mostravam prudência, provavelmente para evitar o agravar da situação. Um leitor de *O Dia*, referindo-se à festa de S. Bento, em Rio Tinto – anunciada pela cultural com grande “espalhafato” –, que fora muito concorrida, não dava grande importância ao facto. Em sua opinião, essas corporações acabariam, como tinham acabado outras. Não deviam ser acusados os bispos, que se mantinham silenciosos. Escolhiam entre dois males¹¹⁶.

Igualmente, da parte de algumas associações culturais não parecia existir ressentimento por não terem sido aceites pelo clero fiel a Roma. Em Ermesinde, a associação cultural convidou para presidir à tradicional festa de Santa Rita o padre ali colocado pela hierarquia e que não aceitara a corporação. O convite parece revelar que, neste caso, a direcção da cultural não guardava qualquer rancor para com um padre que se lhe opunha. Provavelmente, não teria alternativas. Diante a solicitação o clérigo consultou o bispo, que não se mostrou disposto a ceder. Declarou que só poderia autorizar se os membros da cultural apresentassem a demissão¹¹⁷. O prelado esperava, certamente, que a corporação se desfizesse. A hierarquia sentia que os seus adversários não tinham conseguido realizar os seus fins.

dos templos, levada a cabo pela associação, provocava o afastamento dos veraneantes, o que se reflectia no comércio. Idem, *ibidem*.

¹¹⁴ *A Nação*, nº 16771, 10/07/1913, p. 2, col. 1 e nº 16777, 17/07/1913, p. 1, col. 3.

¹¹⁵ *Correio da Beira*, Ano I, nº 98, 6/03/1912, p. 4, col. 5.

¹¹⁶ *O Dia*, nº 537, 19/07/1913, p. 4, col. 3.

¹¹⁷ *Ibidem*, nº 651, 25/05/1914, p. 2, col. 5.

7. As cultuais em Lisboa

Como já foi sublinhado, apesar de todo o clima de hostilidade para com a Igreja, no primeiro ano de revolução Lisboa parecia indiferente às cultuais. Era, certamente, o lugar onde a sociedade se encontrava mais extremada, numa bipolarização que tornava difícil a vida aos que buscavam uma terceira via. De um lado estavam os livres-pensadores, interessados na extinção a curto prazo das estruturas religiosas. Do outro encontrava-se a maioria dos crentes – não obstante as frequentes afirmações de que Lisboa estava completamente descristianizada – que, perante o clima persecutório, se unia em torno dos guias espirituais que lhe pareciam legítimos.

No entanto, as pequenas questões que unem ou dividem as comunidades rurais, onde todos se conhecem, diluir-se-iam no espaço urbano. Na grande cidade muita gente só se lembraria da paróquia a que pertencia para tratar de assuntos de carácter burocrático. O pároco não era uma figura tão importante como nos meios rurais ou, mesmo, nas pequenas cidades. Passava mais despercebido, existindo uma menor possibilidade de ser contestado pelos fiéis. Quanto aos adversários anti-religiosos, não estariam, naturalmente, interessados em integrar uma associação cultural, olhada como uma cedência para o que consideravam ser a superstição religiosa. Pensava-se que, em Lisboa, a prática religiosa tenderia a acabar¹¹⁸. Enquanto isso não acontecia, iam-se criando entraves ao culto. E dessa tarefa podiam encarregar-se as juntas de paróquia, a quem haviam sido entregues os bens da igreja, ou os militantes jacobinos que, ao dominar a “rua”, dissuadiriam, com os seus métodos próprios, os mais medrosos.

Deste modo, somente em meados de 1913 se sentiram as perturbações derivadas da constituição de uma cultural – *A Oriental* – disposta a dirigir o culto em três freguesias: S. Vicente, Santo André (Graça) e Santa Engrácia. A constituição da cultural, nesta altura, pode estar relacionada com o recuo do governo, que não ousou concretizar a ameaça de encerrar as igrejas onde não se formasse uma cultural até 12 de Dezembro de 1912. Provavelmente, tendo perdido a esperança de ver encerrados, de imediato, os templos, na maioria das freguesias que não tinham cultural, alguns núcleos de republicanos começaram a interessar-se pela organização dessas associações, que representavam uma primeira vitória na luta contra o papado.

Perante a nova associação, os círculos católicos ficaram apreensivos. Dois anos após ser publicada a *Lei da Separação*, era legítimo pensar que Lisboa tinha ficado fora do flagelo. Afinal, a ameaça regressava em força. Olhava-se a *Oriental* como o

¹¹⁸ Muitos livres-pensadores que integravam a *Associação do Registo Civil* assim ajuizavam. Afirmava-se que Lisboa já ganhara a sua “carta de alforria”. Sobre a província é que a Associação devia incidir a sua propaganda. Cf. *O Livre Pensamento*, nº 1, 1/02/1912, p. 4, col. 4.

estratagema imaginado para encerrar as igrejas. Até porque, a acreditar em diversos testemunhos com origem no sector católico, os seus associados eram pessoas hostis à religião. Conseguiram a anuência de um padre suspenso e excomungado que se prontificou a ir dizer missa às igrejas de S. Vicente e da Graça¹¹⁹.

No mês de Junho, a notícia do interdito lançado pelo patriarca sobre as igrejas da Graça e de S. Vicente causou forte impressão em toda a cidade. Na igreja da Graça encontrava-se a imagem do Senhor dos Passos, pela qual os lisboetas tinham especial devoção. Cerca de duzentas e cinquenta pessoas dirigiram-se à administração do 1.º bairro, protestando contra a intervenção das cultuais no templo¹²⁰.

Procurando explorar a devoção popular ao Senhor dos Passos, a cultural publicava avisos notificando que as igrejas – sobre as quais recaíra a interdição eclesiástica – continuavam abertas ao público e que a afamada imagem estava exposta, todas as sextas-feiras, à adoração dos fiéis. Noticiou-se mesmo que o altar da igreja da Graça estivera, em dias anteriores, todo iluminado e ornamentado com flores. Os fiéis continuavam a cumprir as suas promessas, entregando ofertas¹²¹.

É evidente que todas esta publicidade tinha um fim: impedir que os fiéis se afastassem desses templos. Nas igrejas “republicanas” o povo, ainda imbuído da “superstição” religiosa, passaria a ser educado através deste artifício. Compreende-se, assim, que os acontecimentos relacionados com a cultural de Lisboa merecessem a atenção de diversos jornais. Um semanário republicano comentou com ironia o facto de os “terríveis livres-pensadores” andarem, de acendedor em punho, a acender velas ao Senhor dos Passos¹²².

Embora a Irmandade do Senhor dos Passos não gostasse de se ver desapossada das capelas e outras dependências que lhe pertenciam, encetando um combate pela sua recuperação¹²³, a *Oriental* passou a “explorar” a imagem como centro de atracção dos devotos, que pareciam não se impressionar com interditos, demonstrando, desse modo, até que ponto o culto pela imagem se sobrepunha ao medo da excomunhão.

¹¹⁹ *O Dia*, nº 509, 17/06/1913, p. 1, col. 5 e *A Fé Cristã*, Ano II, nº 4, Agosto de 1913, p. 222 e nº 5, Setembro de 1913, p. 309. Em 1917 o padre João Caetano de Oliveira confessava-se arrependido de ter exercido funções nas igrejas da Graça e S. Vicente. *O Dia*, nº 1259, 26/05/1917, p. 1, col. 6. Este caso de arrependimento de um padre cultualista, a juntar aos casos idênticos de S. Bartolomeu de Galegos e Alcanena (e certamente de muitos outros) revelam que, apesar dos seus actos de rebeldia, a educação recebida, que os mandava obedecer aos seus superiores hierárquicos e lhes inculcia o medo do castigo divino, continuava a ter muita força, dando origem a crises morais. Provavelmente essas tensões não seriam entendidas por aqueles que imaginavam, por meio de decretos, acabar com o domínio da Igreja sobre as consciências.

¹²⁰ *O Dia*, nº 517, 26/06/1913, p. 1, col. 5.

¹²¹ De acordo com o noticiado pelo *Diário de Notícias*. Cf. *O Dia*, nº 525, 5/07/1912, p. 4, col. 2.

¹²² *O Radical* (Leiria), nº 122, 3/07/1913, p. 2, col. 1.

¹²³ Em Março de 1914 o jornal *A Luta* noticiou que o presidente do ministério havia dado ordens para que as capelas pertencentes à Irmandade lhe fossem entregues. Cumprindo instruções do governador civil Casiano Neves, um moderado que agradou aos católicos e desagradou aos mais extremistas, o administrador deu posse à corporação. Mas os problemas não terminaram, porque a direcção da cultural não se mostrou disposta a ceder. Cf. *A Luta*, Ano IX, nº 2954, 7/03/1914, p. 1, col. 5.

Lançado o interdito sobre esses templos, a hierarquia eclesiástica transferiu as sedes paroquiais para outras igrejas. O prior de S. Vicente passou a celebrar na igreja do Menino Deus, sendo seguido pela maioria dos seus paroquianos. Devido à ausência de fiéis, a *Oriental* encerrou a igreja de S. Vicente, mas não deixou em paz os fiéis que se haviam acolhido no outro templo. Quis mostrar que era a única instituição com direito a dirigir a celebração do culto e apresentou-se aí, para tomar posse dessas instalações¹²⁴. A Igreja da Graça mantinha-se aberta, embora com frequência muito diminuta. Segundo uma fonte católica, era frequentada por pessoas ignorantes que não sabiam o que eram as cultuais, nem estavam a par do que fosse a interdição dos templos¹²⁵. Quanto aos católicos da paróquia, que não haviam aceite a cultural, passaram a reunir no templo de Nossa Senhora do Monte. Por coincidência ou não, essa igreja veio a ser escolhida por gatunos – ou pessoas interessadas, não em roubar mas em praticar actos sacrílegos – que, nos inícios de Junho de 1914, aí entraram. Arrombaram o sacrário, de onde retiraram os vasos sagrados, deixando dispersas “as Sagradas Fórmulas Eucarísticas”¹²⁶.

A *Oriental* não foi a única associação, encarregada do culto, constituída em Lisboa. Veio mesmo a cindir-se, dando origem a duas: A *Oriental* e A *Lusitânia*. Esta última teria a sua sede, segundo parece, na igreja de S. Vicente¹²⁷. Mas os que tinham interesse na constituição das cultuais em Lisboa – embora esse interesse tivesse surgido um tanto tardiamente – não tencionavam ficar-se por aqui.

A questão das Irmandades de Lisboa

Após a publicação da *Lei da Separação*, as irmandades, forçadas a harmonizar os estatutos com esse diploma, encontravam-se perante um dilema: ou passariam a seguir o art. 17.º ou obedeceriam ao art. 38.º. No primeiro caso teriam de reservar para a assistência um terço dos seus rendimentos; se preferissem a segunda opção, teriam de retirar dois terços para o mesmo fim. Escolhendo a primeira alternativa o culto ficaria a ganhar. Mas a irmandade tornar-se-ia cultural.

A incerteza reinava nestas corporações. Ao aproximar-se o final do prazo para apresentação dos novos estatutos, as mesas das irmandades de Lisboa pediram que o mesmo fosse prorrogado. Tentavam adiar a decisão, mas tal estado de coisas não poderia prolongar-se indefinidamente.

Em Junho de 1913 o jornal *O Dia* referiu-se ao “apertado cerco” às irmandades, para que se constituíssem em cultuais. Fazia-se eco do apelo dirigido pelo

¹²⁴ *O Dia*, nº 544, 28/07/1913, p. 1, col. 4.

¹²⁵ *A Fé Cristã*, Ano II, nº 5, Setembro de 1913, p. 309.

¹²⁶ *O Dia*, nº 659, 3/06/1914, p. 1, col. 4.

¹²⁷ É o que se deduz de uma referência a essas cultuais em *O Dia*, nº 742, 10/03/1915, p. 1, col. 4.

jornal *A Nação* aos órgãos administrativos dessas corporações, muitos deles bem intencionados – segundo opinião do diário católico – no sentido de não se deixarem seduzir pelos “argumentos cavilosos” que se andavam a empregar¹²⁸. É que elas estavam a ser submetidas a enorme pressão governamental, para que aceitassem alterar os estatutos no sentido de se transformarem em corporações culturais. Os representantes do poder político procuravam fazer passar a mensagem de que as irmandades – algumas das quais já eram fabriqueiras – podiam transformar-se em culturais sem problemas.

O *Dia* publicou nas suas páginas uma cópia do ofício enviado pela direcção da Irmandade de S. Paulo, em resposta às interpelações da autoridade administrativa. Aí se afirmava, de forma clara, a recusa em transformar a corporação numa outra com fins diferentes daqueles que tinha¹²⁹. Mas a maioria dos dirigentes das irmandades lisboetas não parecia disposta a seguir o mesmo caminho. Para lá da redução nos rendimentos que essa opção acarretava – o que levantaria grandes dificuldades à manutenção dos templos e ao exercício do culto – existia o risco de se formarem outras corporações, por iniciativa de não crentes que, à semelhança do acontecido com *A Oriental*, prometeriam responsabilizar-se pelo culto para se apoderarem das igrejas. Nesta conformidade, declaravam que, uma vez que lhes iam ser retirados os templos para os entregar a ímpios, melhor seria que fossem as irmandades a tomar conta deles, embora como culturais. Argumentos destes não eram aceites pelos mais intransigentes. Insinuando que o outro campo se deixava conduzir por motivos interesseiros, defendiam que “culturais de ímpios” eram flagelos que só violentavam a Igreja externamente, conseguindo, quando muito, arrebatar-lhe os templos. Mas “culturais de católicos” assumiam maior gravidade, visto que atingiriam a Igreja na integridade da sua doutrina¹³⁰.

Através das “instruções” de 19 e 20 de Agosto de 1913 – baseadas em documentos recebidos da Santa Sé – o Patriarca, que se encontrava em Santarém, cumprindo a pena de desterro que lhe fora imposta, tentou pôr termo a uma situação que se prolongava. Começou por conceder o benefício da dúvida aos corpos directivos das irmandades, admitindo que, “por inadvertência ou falta de clareza nas declarações”, ao tratarem da remodelação dos estatutos ou na correspondência trocada com a autoridade civil sobre esse assunto, tivessem dado origem a uma situação equívoca, sem existir o propósito de criar associações culturais. Foi recomendado ao vigário geral do patriarcado que, directamente ou através dos párocos, convidasse as irmandades em causa para uma reunião onde o assunto fosse apreciado. Não eram oferecidas alternativas. As irmandades teriam de comunicar às autoridades civis que não queriam ser associações culturais. No caso de qualquer irmandade

¹²⁸ *O Dia*, nº 517, 26/06/1913, p. 1.

¹²⁹ *Ibidem*, nº 531, 12/07/1913, p. 4, col. 2.

¹³⁰ *Ibidem* – transcrevendo de *A Nação* – nº 517, 26/06/1913, p. 1, col. 2.

não reconsiderar, era dever dos confrades deixar a associação. De contrário, seriam cultualistas e cismáticos¹³¹.

Mas as advertências de D. António Mendes Belo pouco adiantaram. Comentando o desrespeito pelos avisos do prelado, uma publicação ligada à Igreja insinuava que as irmandades eram “perfidamente influenciadas por elementos de suspeita ortodoxia”¹³². Assim, a questão das Irmandades constituídas em cultuais foi-se arrastando sem que, do Patriarca, surgisse uma condenação definitiva. Dado o grande número de confrarias envolvidas, Mendes Belo temia precipitar-se. Porque o problema era de solução difícil. Se o prelado agisse, lançando o interdito sobre os templos, era possível que as autoridades, considerando essas igrejas desnecessárias ao culto, se sentissem no direito de lhes dar outra utilização. Porém, não agindo, o patriarca e, com ele, todo o episcopado, ficavam numa situação de fragilidade e impotência, desobedecidos pelos próprios católicos¹³³. Em 1917 os acontecimentos precipitaram-se. A Irmandade da Graça, que conseguira, após muitas diligências, que lhe fosse dada razão no caso da posse da imagem do Senhor dos Passos – o que levou à dissolução da cultual *A Oriental* – para conseguir recuperar a sua igreja concordou na revisão dos estatutos de acordo com a vontade do Governo¹³⁴. Seguiu, aliás, o exemplo da Irmandade do Santíssimo, erecta na Igreja de Santa Engrácia, que, aquando do aparecimento da *Oriental*, fora ocupada, juntamente com as da Graça e de S. Vicente. Consequira libertar a sua igreja, aceitando a condição que lhe foi imposta: fazer aprovar os estatutos pelo art. 17.º¹³⁵.

Os católicos encontravam-se divididos nesta matéria. Moreira de Almeida, director de *O Dia*, que, no início, reclamara do Patriarcado uma acção enérgica contra as irmandades obedientes ao poder civil, aparecia neste momento como seu grande defensor, opinando até que elas haviam salvo o culto católico durante o período revolucionário¹³⁶. Entendia que a revisão dos estatutos no sentido que a hierarquia propunha conduziria a males maiores. Segundo averiguações empreendidas por aquele jornalista, em Abril de 1917 eram vinte e nove as irmandades existentes em Lisboa que tinham os seus estatutos aprovados pelo art. 17.º e não pelo 38.º¹³⁷. Em Agosto apresentou mesmo cópia de certidão comprovativa do que afirmava e forneceu uma lista das confrarias em causa: Beato, S. Cristóvão,

¹³¹ *A Fé Cristã*, Ano II, nº 7, Novembro de 1913, pp. 429 e ss. Os textos destas “instruções” foram reproduzidas no órgão oficial do patriarcado, *Vida Catholica*, Ano II, nº 41, 5/05/1917, p. 814.

¹³² *A Fé Cristã*, Ano II, nº 6, Outubro de 1913, p. 384.

¹³³ O jornal *O Dia* acusava o patriarca de fraqueza e perguntava: “quando a Igreja se tornar oportunista, quem o não será?” Cf. *O Dia*, nº 692, 11/07/1914, p. 1, col. 4.

¹³⁴ *Ibidem*, nº 1214, 2/04/1917, p. 1, col. 4.

¹³⁵ *Ibidem*, nº 1215, 3/04/1917, p. 1, col. 2-4.

¹³⁶ *Ibidem*, nº 1327, 21/08/1917, p. 1, col. 5.

¹³⁷ Em outros números eram indicadas vinte e sete ou vinte e oito, mas no seu nº 1331 *O Dia* reconheceu que eram vinte e nove.

Sto. André (Graça), Anjos, Sto. Estêvão, S. Tiago, Olivais, Santa Cruz do Castelo, Socorro e S. Lourenço (do 1º. bairro); Encarnação, S. José, Conceição Nova, Pena, S. Julião, Santa Justa, Arroios, Sacramento e Mártires (do 2º bairro); Santa Catarina, S. Sebastião da Pedreira, S. Paulo, Ameixoeira e Mercês (do 3º bairro); Santos-o-Velho, Lapa, Ajuda e Santa Isabel (do 4º bairro)¹³⁸.

O problema afigurava-se tão grave que se falava com insistência na resignação do cardeal¹³⁹. Os dirigentes das irmandades, assim como os párocos que exerciam funções nas igrejas ligadas às mesmas, colocados entre as ordens do ministro da Justiça e as do patriarca, diligenciavam, junto das duas entidades, encontrar formas de conciliação. Mas ambas se mostraram irredutíveis¹⁴⁰. Para um grande número de católicos, a questão pareceria pouco relevante, visto que a autoridade dos párocos, nomeados pela Igreja, não estava a ser questionada. O próprio cardeal Mendes Belo havia já participado em cerimónias realizadas num desses tempos¹⁴¹. Os órgãos governamentais, certamente porque não dispunham de meios que lhe permitissem ir mais além e sentiam que as circunstâncias não eram propícias a uma maior dureza, pareciam contentar-se com a pequena vitória alcançada. Assim, quer para o Ministério, quer para a Igreja, seria mais uma questão de salvar a face. Se, para o patriarca, estava em causa a sua própria autoridade e a da Santa Sé, para o ministro tratava-se de manter a aparência e alardear que, em Lisboa, um grande número de cultuais havia ido por diante.

Finalmente, Mendes Belo decidiu não temporizar mais. Em finais de Julho de 1917 foi enviada uma provisão às irmandades, onde se declarava que não podiam ser consideradas católicas, visto assumirem o carácter de associações cultuais, condenadas pela Igreja. Evitando, ainda assim, chegar ao extremo, o patriarca determinava que os párocos continuariam a exercer as funções paroquiais nas igrejas, enquanto delas não fossem violentamente expulsos. Mas não poderiam receber das Irmandades quaisquer subsídios para o culto nem lhes era permitido manter com elas qualquer tipo de cooperação¹⁴².

As retaliações governamentais – numa altura em que Afonso Costa presidia ao Governo e Alexandre Braga era responsável pelo Ministério da Justiça e dos Cultos – não se fizeram esperar. Mendes Belo recebeu ordem de desterro. A pena era mais severa que a anterior, visto não se limitar ao distrito de Lisboa¹⁴³. Abrangia os distritos limítrofes – compreendendo, portanto, Leiria, Santarém e

¹³⁸ *Ibidem*, nº 1322, 14/08/1917, p. 1, col. 6.

¹³⁹ *Ibidem*, nº 1252, 18/05/1917, p. 1, col. 4.

¹⁴⁰ *Ibidem*, nº 1309, 30/07/1917, p. 1, col. 4.

¹⁴¹ *Ibidem*, nº 1215, 3/04/1917, p. 1, col. 2-4.

¹⁴² *Ibidem*, nº 1308, 28/07/1917, pp. 5-6.

¹⁴³ Isso contrariava o art. 147.º da *Lei da Separação* que se refere à proibição de residência incidindo num concelho ou num distrito. *O Dia* fez notar que havia ilegalidade a propósito de pena idêntica aplicada pouco antes ao bispo do Porto. Cf. *O Dia*, nº 1313, 3/08/1917, p. 1, col. 1-3.

Évora¹⁴⁴. Através da portaria nº 1055, o ministro da Justiça e dos Cultos advertiu as corporações que, se decidissem reformar os estatutos e pedissem a aprovação governamental segundo o art. 38.º, seriam extintas e os seus bens adjudicados à assistência pública¹⁴⁵.

Há que referir que o problema das irmandades, em luta pela sobrevivência, mesmo arriscando-se a sofrer sanções da hierarquia eclesiástica, não era exclusivo de Lisboa. Mas nesta cidade, pelo número de irmandades envolvidas, atingiu maior visibilidade. Mesmo no Patriarcado, existiam outros casos, com os quais ninguém parecia importar-se. Em Almargem do Bispo e Alcochete viviam-se situações semelhantes. Em Oeiras existia mesmo uma associação cultural, designada “Marquês de Pombal”, com o anterior prior exercendo funções, aparentemente sem grandes contrariedades¹⁴⁶. Exemplos destes revelam como os prelados, sentindo as dificuldades que a Igreja Católica atravessava, recearam precipitar-se e cair em extremismos que conduzissem ao afastamento das populações. Foram forçados ao silêncio perante crenças tradicionais, que conseguiam vencer os medos de anátemas e excomunhões. Em alguns lugares, as populações não pareciam dispostas a abdicar de formas de piedade costumeiras só porque os templos, ligados a essas devoções, passavam a estar dominadas por associações culturais. O que se passou com a imagem do Senhor dos Passos, da Igreja da Graça, em Lisboa, é exemplar. Mesmo depois da constituição de uma cultural a imagem continuou a receber a veneração dos fiéis, que não entendiam por que razão deviam deixar de frequentar o templo onde ela se encontrava.

8. Os governos de Pimenta de Castro e Sidónio Pais perante as culturais

Os períodos em que os republicanos mais moderados ocuparam o poder, tiveram reflexos, naturalmente, no funcionamento das culturais. Perante os clamores, vindos do campo católico, de que muitas dessas corporações haviam sido constituídas por pessoas não católicas, o Ministério da Justiça do governo de Pimenta de Castro, desejoso de agradar a esse sector, do qual esperava apoio, publicou uma portaria¹⁴⁷, onde era reconhecido ser “causa de grandes perturbações da ordem pública que os edifícios destinados ao culto sejam confiados a quem não professa esse culto, e até o hostiliza”. Com base no decreto de 20 de Abril de

¹⁴⁴ O decreto de 25/08/1917, que determinava a pena aplicada a D. António Mendes Belo, noticiada em diversos jornais, não foi publicado no *Diário do Governo*. Como não foram publicados os decretos através dos quais, neste ano de 1917, foram condenados os bispos de Porto, Braga e Évora. Isto mesmo é referido por A. H. de Oliveira Marques (coord.), *Portugal – Da Monarquia para a República*, cit., nota nº 115, p. 502.

¹⁴⁵ *Diário do Governo*, I série, suplemento ao nº 142, 24/08/1917.

¹⁴⁶ Segundo informou *O Dia*, nº 1311, 1/08/1917, p. 1, col. 6.

¹⁴⁷ Portaria nº 306, *Diário do Governo*, nº 32, 18/02/1915.

1911, que afirmava que o culto religioso só podia ser exercido e sustentado por indivíduos que livremente pertencessem à respectiva religião como seus membros e fiéis, determinava-se:

“Não serão aprovados estatutos de quaisquer corporações que pretendam encarregar-se do culto católico, sem que os administradores dos concelhos certifiquem que os seus fundadores são católicos militantes, devendo para este efeito ouvir designadamente os ministros do mesmo culto”.

Quanto às cultuais com estatutos já aprovados, as mesmas autoridades deveriam informar o Ministério da Justiça e dos Cultos se os seus membros eram “católicos militantes”. A portaria previa a dissolução das que fossem integradas por pessoas não católicas, devendo os seus bens ser entregues às entidades em cuja posse estariam se tais cultuais não tivessem sido constituídas. Compreende-se que a portaria tenha provocado grande descontentamento entre os defensores da *Lei da Separação*. A *Oriental* protestou, alegando que, a cumprir-se o determinado, os católicos ficavam na dependência da hierarquia eclesiástica. Para os dirigentes da cultural lisboeta existiam católicos que não se subordinavam ao Papa e aos bispos¹⁴⁸.

Tendo-se reconhecido que certas cultuais se encontravam na situação focada pelo diploma governamental, algumas vieram a ser dissolvidas através de portarias. Em 9 de Março de 1915 foram publicadas as portarias que dissolviam as cultuais de Ois da Ribeira (Aveiro), S. Miguel, de Machete (Évora), S. Mamede de Infesta (Porto) a *Oriental* e a *Lusitânia*, que dominavam nas igrejas da Graça e S. Vicente¹⁴⁹. No caso das duas últimas, o administrador do 1º bairro de Lisboa, no sentido de fazer cumprir o determinado, intimou os representantes das duas associações para que se apresentassem a dar posse de todos os bens às irmandades fabriqueiras. Perante a falta de colaboração dos que detinham as chaves dos templos tornou-se necessário proceder ao arrombamento das portas¹⁵⁰.

As igrejas, que haviam sido profanadas por actos de culto não reconhecido pela hierarquia católica, somente foram entregues aos crentes, que haviam permanecido

¹⁴⁸ A propósito da portaria e do protesto de *A Oriental*, Alfredo Pimenta chamou a atenção para a França, onde somente o padre investido em funções sacerdotais pelo seu bispo podia reconhecer a qualidade de católico de alguém. Opinou que os católicos não submetidos à hierarquia eclesiástica não eram católicos. Apresentou exemplos de decisões de tribunais franceses que, em casos opondo párcos e comunidades que pretendiam constituir cultuais proibidas pelo Papa, davam razão aos ministros de culto em comunhão com os seus prelados. Cf. *República*, Ano V, nº 1460, 5/02/1915, p. 1, col. 1-2.

A portaria de 18 de Fevereiro agradou mesmo aos que, não sendo hostis à *Lei da Separação* – como não eram à religião em si – à qual atribuíam qualidades, tinham conhecimento de cultuais dominadas por pessoas que não eram católicas. É o caso de Alberto Martins de Carvalho, *ob. cit.*, p. 78. Para este autor, a portaria representou a morte das cultuais.

¹⁴⁹ *O Dia*, nº 742, 10/03/1915, p. 1, col. 4.

¹⁵⁰ *Ibidem*, nº 743, 11/03/1915, p. 2, col. 4.

fiéis, depois da realização de “cerimoniais litúrgicos de reconciliação”. Na igreja da Graça o próprio cardeal patriarca dirigiu a cerimónia, aspergindo as paredes, os altares e o pavimento. Terminado o ritual, D. António Mendes Belo declarou o templo, que se encontrava cheio de fiéis, reaberto ao culto católico¹⁵¹.

É curioso que, em alguns paróquias, as próprias populações afirmaram desconhecer que faziam parte de uma cultural. A pessoa encarregada de elaborar os estatutos da sua irmandade teria abusado da confiança dos associados, dando o carácter de cultural à corporação. Os sócios haviam assinado sem atingirem o alcance do acto praticado. Encontrar-se-ia nesta situação a cultural de Cabaços, freguesia do concelho de Moimenta da Beira, cujos associados asseveravam que a transformação da Irmandade de S. Torcato em cultural resultara de um abuso. Através da correspondência dirigida pelo governador civil de Viseu ao administrador desse concelho, adivinha-se uma certa relutância, por parte desta autoridade, em responder claramente à questão colocada: se a associação era ou não constituída por católicos militantes. Pedia-se que, em caso de dúvida, se dirigisse ao pároco da freguesia¹⁵². As resistências às determinações governamentais, que obrigavam à dissolução de culturais não aceites pelos católicos, foram mais explícitas em outros casos. Em S. Félix da Marinha, os católicos que eram contrários à cultural esperavam que, a partir da publicação da portaria, a corporação fosse dissolvida, podendo eles voltar a frequentar a igreja sob a direcção do pároco que consideravam legítimo¹⁵³. Mas o administrador de Gaia apoiou o padre culturalista e, acompanhado por forças da polícia e da guarda republicana, foi até à povoação, fazendo celebrar a missa. O governador civil deu cobertura ao seu subordinado, insistindo que o padre culturalista havia de continuar a orientar o culto¹⁵⁴.

O movimento revolucionário de 14 de Maio, que pôs termo ao governo de Pimenta de Castro, veio interromper o processo de reapropriação das igrejas. As associações culturais de Lisboa voltaram a tomar conta dos templos¹⁵⁵.

Foi somente com a *República Nova* que a questão conheceu uma viragem definitiva. O governo sidonista, desejando atrair os católicos, veio a introduzir importantes alterações na *Lei da Separação*. O relatório que precedia o estabelecido no decreto de 22 de Fevereiro de 1918 justificava as modificações no respeitante

¹⁵¹ *Ibidem*, nº 749, 18/03/1915, p. 2, col. 3.

¹⁵² Arquivo Distrital de Viseu, *Correspondência Expedida – Livro do Copiador*, nº 300, 5/05/1915.

¹⁵³ Alguns meses antes tinha havido ameaças de tumulto, com sinos tocando a rebate, quando o padre da cultural se preparava para dizer missa. Nessa ocasião, o padre culturalista, perante as ameaças, desistira. Cf. *Primeiro de Janeiro*, Ano XLVIII, 28/01/1915, p. 3, col. 4.

¹⁵⁴ *O Dia*, nº 730, 24/02/1915, p. 2, col. 6.

¹⁵⁵ A *Oriental*, que estava de posse da Igreja da Graça, foi dissolvida em Março de 1917. A Irmandade do Senhor dos Passos conseguira que lhe fosse reconhecido o direito de propriedade sobre a imagem, que, pelos donativos que recebia, permitia obter os rendimentos necessários ao culto. Como já foi dito, a Irmandade teve de fazer cedências, fazendo aprovar os seus estatutos ao abrigo do art. 17.º.

às cultuais, declarando que a lei tinha “preceitos mortos” que um partido político, por capricho, teimava em não remover, garantindo aos sectaristas, “que vivem da ilusão das palavras”, que eles estavam vivos. O decreto continuava a considerar as cultuais, mas a sua constituição dependia da vontade dos fiéis, podendo incluir, nos seus corpos dirigentes, os ministros da religião. As funções de assistência ou de beneficência perdiam o carácter de obrigatoriedade¹⁵⁶. Retirava-se, assim, aquilo que tornava odiosas para a Igreja tais associações. Mas não satisfez plenamente muitos católicos, ansiosos pela sua completa abolição. Procurou-se mesmo desculpar o popular caudilho, de quem muito se esperava para terminar com os vexames infligidos à Igreja, alegando-se que teria dado ampla liberdade nessa matéria ao ministro da Justiça Moura Pinto, o qual, por sua vez, teria sido inspirado por Brito Camacho¹⁵⁷. Uma circular de D. António Mendes Belo, dirigida aos párocos, reiterou as recomendações anteriores, para que os católicos se abstivessem de contribuir para a constituição de cultuais¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *Diário do Governo*, 23/02/1918. A lei dispunha que os antigos seminários, que ainda não estivessem afectos a serviços do Estado voltariam à sua anterior função; dava liberdade ao uso de hábitos talares; acabava com o beneplácito. Sobre este decreto veja-se Armando B. Malheiro da Silva, “Os católicos e a «República Nova» (1917-1918): da «Questão Religiosa» à mitologia nacional”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, CEHR, 1996/1997, pp. 458 e ss.

¹⁵⁷ Explicação dada por Cunha e Costa, *ob. cit.* Veja-se Armando B. Malheiro da Silva, *ob. cit.*, p. 453 e Adelino Alves, *ob. cit.*, p. 54.

¹⁵⁸ Armando B. Malheiro da Silva, *ob. cit.*, pp. 459 e ss.

CAPÍTULO V

O «POVO» CONTRA O «POVO»

Parece ponto assente que a República, nos seus primórdios, teve, com maior ou menor entusiasmo, uma aceitação expectante por parte da maioria da população. Naturalmente essa atitude conheceu maior visibilidade nos principais centros urbanos, onde se sucediam as manifestações de regozijo e onde era possível mobilizar largas dezenas de milhares de pessoas.

Nos primeiros meses após o 5 de Outubro o ambiente de euforia chegou às aldeias mais isoladas, transportado pela propaganda republicana que prometia um mundo melhor para todos. Em qualquer vila ou, mesmo, aldeia com alguma importância, organizavam-se comícios e cortejos cívicos com muitos discursos, muitos *vivas* à República e ao governo republicano, muitos *morras* à Monarquia e à reacção. Preparavam-se excursões de republicanos que iam a Lisboa cumprimentar os governantes, incitando-os a bem governar. Um mês após a implantação da República, Fialho de Almeida – cujo percurso político passou por uma crítica irreverente às instituições monárquicas, apoio ao franquismo que prometia moralizar a vida nacional e, nos derradeiros meses da sua vida, avaliação severa dos primeiros acontecimentos do novo regime¹ – mostra-nos uma capital com centenas de patriotas vindos de Tomar ou da Castanheira, de Mafra ou de Leiria². Em finais de Janeiro de 1911, quando os ministros da Justiça, dos Estrangeiros, da Guerra e da Marinha, se deslocaram ao Porto a fim de participarem nas comemorações do 31 de Janeiro, para a cidade nortenha seguiu um comboio com mais de mil

¹ Sobre o percurso de Fialho de Almeida veja-se Amadeu Carvalho Homem, “Fialho de Almeida, político”, in *História de Portugal* (dir. João Medina), vol. IX, Amadora, Clube Internacional do Livro, 1997.

² Fialho de Almeida, *Saibam quantos...* (*Cartas e Artigos Políticos*), Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1912, p. 30.

excursionistas. Nas estações em que parou o comboio que transportava Afonso Costa e Bernardino Machado – Coimbra, Aveiro, Espinho... – o povo saudava calorosamente os membros do governo³. Em Abril desse ano, quando Afonso Costa voltou ao Porto, a estação velha de Coimbra encontrava-se apinhada, com gente ansiosa por manifestar a sua admiração ao ministro que parecia congregar em si a admiração de todos os republicanos. O mesmo aconteceu em outras estações⁴.

Os republicanos entendiam que a mensagem passava melhor neste clima de festa, em que as almas se sentiam a comungar no mesmo ideal. Até nos concelhos mais afastados dos grandes centros havia sempre a possibilidade de reunir uma equipa de homens apetrechados com uma cultura laica – um médico, um farmacêutico, um professor, um padre pensionista, um oficial do registo civil, um redactor do jornal local... – arrogando-se o direito de substituir o clero na missão de educar e ansiosa por ensinar ao povo, visto como “essa grande criança intelectual”⁵, o que era a República, a liberdade, o registo civil, o divórcio. O jornalista do diário *Republica*, que andou pelo norte a querer conhecer o porquê das revoltas contra o novo regime, foi informado que, mesmo em Trás-os-Montes, o povo acorria às “missões de desbravamento”⁶ realizadas por iniciativa das elites republicanas locais. Isto numa zona tradicionalista e que, a dado momento, passou a ser considerada o centro da reacção monárquica.

Todas essas festas faziam esquecer os problemas do quotidiano, contribuindo para criar a esperança de que, finalmente, as suas vidas iriam conhecer uma viragem. Como se processaria essa transformação é que não estava bem assente. O discurso populista republicano, de cariz interclassista, assentava num projecto de democracia radical, mas silenciava as transformações na estrutura económico-social, que seriam necessárias para construir a prometida sociedade mais justa. Discurso carregado de retórica, apelava às emoções, de modo a permitir a comunhão entre o orador e a multidão galvanizada, convencida que, finalmente, como povo soberano, tinha o poder de transformar o mundo⁷.

No que respeita à questão religiosa, a notícia da abolição do pagamento da cóngrua ao pároco foi recebida com regozijo. A determinação agradou, não só àqueles que se haviam afastado de qualquer prática religiosa, afirmando-se livres-pensadores, mas também aos que continuavam ligados à religião tradicional. A cóngrua representava mais um imposto que, em diversas ocasiões, constituiu razão para motins.

³ *O Occidente*, Ano XXXIV, nº 1156, 10/02/1911, p. 26, col. 1. O *Correio do Norte* referiu-se às excursões de republicanos de Abrantes e de Lisboa, que se faziam acompanhar por bandas de música. Cf. *Correio do Norte*, Ano I, nº 181, 31/01/1911, p. 2, col. 1-3.

⁴ *Defesa* (Coimbra), Ano III, nº 296, 25/04/1911, p. 1, col. 5.

⁵ *Ceia Nova* (Seia), Ano I, nº 6, 26/03/1911, p. 1, col. 4.

⁶ *Republica*, Ano I, nº 277, 21/10/1911, p. 3.

⁷ Sobre este assunto, veja-se Ramiro Reig, “El republicanismo popular”, in AA. VV., *El Republicanismo Español*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2000, pp. 95 e ss.

Nos comícios, os militantes republicanos referiam-se a essa simpática disposição que viera libertar a bolsa do cidadão. Por isso, é natural que, no início, muita gente não entendesse a teimosia dos padres que se negavam a receber a pensão dada pelo Estado. Mas a expectativa nascida de tantas promessas não se contentava com tão pouco. O clima de euforia, em que a chave da resolução das dificuldades parecia depender da maior ou menor grandiosidade de um cortejo cívico, teria necessariamente de acabar. E algumas vozes se foram erguendo, a chamar à realidade os responsáveis pela governação. Nos primeiros dias de Maio de 1911, a propósito de todas essas manifestações festivas, um jornal republicano de Coimbra apelava ao bom senso. Sustentava que, desde a implantação da República, haviam sido queimados muitos foguetes, o hino fora tocado muitas vezes e comia-se muito. Era tempo de acabar com as festas, os cortejos, os fungagás, os foguetes, as filarmónicas, os banquetes, as sessões solenes, as luminárias, as marchas *aux flambeaux*⁸. Em Outubro desse ano, no mesmo semanário, lançava-se o aviso: se, no início, a presença de muita gente nos comícios podia conduzir a ilusões, um ano depois isso já não era possível. Numerosos participantes eram atraídos somente pela novidade e pelo engodo das músicas e dos foguetes. O articulista asseverava que havia muitos milhares de portugueses que não iam protestar contra a República com receio das consequências⁹.

Com o passar do tempo, os militantes republicanos foram obrigados a reconhecer o avolumar das dificuldades em atrair o povo. Num comício de propaganda realizado em Rebordosa, no concelho de Paredes, em Maio de 1911, encontrava-se pouca gente, menos do que em outro que ali tivera lugar alguns meses antes. Pretendeu-se lançar a responsabilidade pela pouca afluência sobre o pároco que, para aquela hora, marcara a celebração do *Mês de Maria*¹⁰.

Na verdade, nos lugares onde a propaganda republicana tomava uma feição de ataque às crenças religiosas, os católicos iam sentindo que não tinham lugar nesta República que muitos deles – talvez a maioria – haviam acolhido com grande esperança ou, pelo menos, concedendo-lhe o benefício da dúvida. Embora em inúmeras ocasiões, os militantes, sobretudo no norte, procurassem convencer as populações que a República respeitava todas as crenças – e muitas destas afirmações eram sinceras, embora outras fossem expressões de puro oportunismo – um número crescente de católicos sentia que, na prática, isso não se verificava. Desde Outubro de 1910 registavam-se casos de activistas que, embora sem irem ao ponto de se afirmarem claramente contra o culto católico, aludiam a essas cerimónias como se se tratasse de um favor concedido pelo regime, favor que podia ser retirado a qualquer momento. Um semanário republicano que se publicava em Gondomar, ao referir-se a duas festividades que haviam tido lugar no *Centro Católico*

⁸ *Defesa* (Coimbra), Ano III, nº 299, 5/05/1911, p. 1, col. 5.

⁹ *Ibidem*, Ano IV, nº 348, 27/10/1911, p. 1, col. 1.

¹⁰ *O Povo* (Paredes) – 2ª série – nº 8, 12/05/1911, p. 1, col. 3-4.

local, em Dezembro de 1910 – ocasiões em que fora tocada *A Portuguesa*, o que revela o desejo de conciliação por parte dos seus organizadores – lançou ameaças veladas¹¹. Outros mostravam mais abertamente os seus sentimentos, afirmando-se contrários a festas religiosas.

As esperanças num futuro de bem-estar para todos não se concretizavam tão rapidamente como esperaria um grande número dos que acorreram, no primeiro momento, a dar a sua adesão. Como se escrevia no jornal *Republica*, um ano depois do derrube da Monarquia, o povo verificava que, se o anterior regime não lhes dera nada, o mesmo sucedia com a República. Mas, pelo menos, segundo o articulista, o antigo regime dava-lhes liberdade¹². Agora, essa liberdade do quotidiano desaparecera. Pois, como escreveu Jaime Magalhães Lima no diário *Educação Nacional*, todas as divergências eram vistas como actos de hostilidade à República e “a todo o desejo e pedido em contrário do que se estabeleceu ou quer estabelecer-se se atribui significado de inimizade declarada às instituições e propaganda do seu descrédito”, ainda que essas divergências e esses pedidos fossem a repetição daquilo que, em tempo da Monarquia, se declarara e reclamara¹³. Assim, não ousando manifestar-se contra, uma grande parte da população regressara à indiferença pelas coisas públicas.

1. O “bom povo republicano”

Lisboa, a capital da República e da exaltação festiva, era igualmente a capital do radicalismo jacobino que assumia quase sempre uma feição anticlerical e anti-religiosa. Tornava-se fácil reunir aqui centenas ou milhares de pessoas quando era preciso aplaudir ou apupar alguém. Como diz Artur Ribeiro Lopes, numa população de quinhentos mil habitantes era possível congregar cem mil pessoas à volta da tribuna, vibrando “de haine et de foi, d’espérance et de désespoir”¹⁴. Mas, em outras cidades, tal tipo de dinamização era igualmente possível, embora tendo em conta a menor dimensão populacional. E isso mostra o êxito da propaganda levada a cabo nas últimas décadas. Esse povo, pronto a acudir ao chamamento, aparecia como o grande defensor da República, podendo encarregar-se de tarefas que os governos, manietados pelas promessas de liberdade de expressão e de consciência, não poderiam executar. Daí que Fialho de Almeida tivesse acusado o partido republicano – talvez com alguma injustiça – de não ter curado da educação moral e cívica das massas, com o fim de “haver em mãos só gentes fanatizáveis”. Acusou os republicanos de tirarem proveito da “massa embrutecida

¹¹ *Portugal Novo*, Ano I, nº 3, 25/12/1910, p. 3, col. 2.

¹² *Republica*, nº 290, 3/11/1911, p. 3, col. 1.

¹³ *Educação Nacional*, XVI Ano (2ª série), nº 179, 29/11/1911, p. 1, col. 1-2.

¹⁴ Arthur Ribeiro Lopes, *Histoire de la République Portugaise*, Paris, Les Oeuvres Françaises, 1939, p. 130.

[...], fanatizando-a publicamente em comícios, e secretamente organizando-a em companhias carbonárias”¹⁵.

Nos meses que se seguiram ao 5 de Outubro, quando a alternativa monárquica parecia muito pouco credível, a violência revolucionária estava voltada especialmente para quem se assumia publicamente como católico. Aliás, o anticlericalismo parecia simplificar deliberadamente as tensões que dividiam a sociedade portuguesa, remetendo toda a responsabilidade para a Igreja Católica.

Na tarde de 8 de Janeiro de 1911, em Lisboa, foram assaltadas e destruídas, em pleno dia, as redacções dos jornais “talassas” *Diário Ilustrado*, *Correio da Manhã* e *O Liberal*. Este incidente poderia ser visto à margem do conflito religioso que se travava. Mas talvez não lhe seja assim tão estranho. Houve quem visse nestas destruições a reacção do “povo”, irritado com as notícias publicadas pela imprensa menos entusiasta com as mudanças recentes, relativamente aos desacatos cometidos dois dias antes na Igreja do Loreto, em Lisboa, de cuja autoria eram acusados o governador civil de Évora e um grupo de amigos¹⁶. Os assaltos representavam, para os que aplaudiam tais actos, um meio de castigar e fazer calar esses jornais “reaccionários” que ousavam denegrir a imagem de bons republicanos¹⁷. Este processo de silenciar a imprensa adversária ou as associações, que tomavam iniciativas julgadas pouco de acordo com os princípios republicanos, iria continuar. Alguns dias após os assaltos aos jornais de Lisboa, que mereceram elogios a um jornal radical de Viseu, a tipografia do periódico católico *A Folha*, que se publicava nesta cidade da Beira Alta, era assaltada a coberto da noite, tendo sido levada a cabo uma operação de empastelamento dos tipos¹⁸.

A propósito do assalto realizado em Janeiro aos três jornais de Lisboa, o diário católico *Correio do Norte* comentava que, para o jacobinismo republicano, esses actos violentos eram apreciados como explosões de justiça popular. O ministro do Interior prometera castigar os seus autores. Contudo, passadas vinte e quatro horas, o próprio governador civil de Lisboa confessava que não podia impedir tumultos semelhantes¹⁹. Assim, a violência, já sem a atenuante invocada para os

¹⁵ Fialho d’Almeida, *ob. cit.*, pp. 11-12.

¹⁶ Foi feita referência a estes desacatos cometidos na Igreja do Loreto, pertencente à comunidade italiana, no Capítulo II.

¹⁷ *A Voz da Oficina*, Ano XIII, nº 733, 13/01/1911, p. 4. O jornal *O Mundo* mostrou-se muito compreensivo para com o “povo” castigador. O articulista, afirmando servir-se de uma frase ouvida a um estrangeiro, escreveu: “o serviço fez-se na melhor e mais rápida ordem”. Cf. *O Mundo*, Ano XI, nº 3661, 9/01/1911, p. 1, col. 2. A ligação dos assaltos ao incidente da igreja do Loreto foi estabelecida por outros jornais. *A Palavra* mostrava a sua incompreensão pelo sucedido, pois que um dos jornais atacados nem se referira ao assunto (Igreja do Loreto). Outro fizera uma referência breve e o terceiro (*O Liberal*) dera a notícia “com a devida cautela”. Cf. *A Palavra*, Ano XXXIX, nº 136, 10/01/1911, p. 6, col. 2. O semanário de Paredes *Defesa* repetiu a informação no nº 24, 15/01/1911, p. 1, col. 3.

¹⁸ *A Voz da Oficina*, nº 734, 20/01/1911, p. 2, col. 1.

¹⁹ *Correio do Norte*, Ano I, nº 164, 11/01/1911, p. 1, col. 1.

acontecimentos de Outubro, fruto do entusiasmo revolucionário, ia-se erguendo à “categoria de sistema”, tornando-se “regra do governo”²⁰.

Alguns dias depois, no dia 1 de Fevereiro, foi assaltada e destruída a sede do *Centro Académico de Democracia Cristã*, em Coimbra. Poderá não passar de coincidência, mas o facto é que estava anunciada para esse dia a chegada de Gomes Leal, que iria participar numa sessão marcada para o dia seguinte, no CADC²¹. O poeta, que abandonara o militantismo anticlerical e se tornara num católico fervoroso, era alvo de grande antipatia por parte dos seus ex-correligionários. Neste mês de Fevereiro iria sentir novamente a intensidade do ódio que lhe moviam. Depois de realizar uma conferência na *Associação Católica* do Porto, foi apupado por um grupo de indivíduos. Comentando com tristeza o acontecido, o repórter do *Republica*, não condenou os autores do atentado. Penalizava-o, sim, o estado a que chegara o velho poeta, feito “manequim explorado torpemente por uma dúzia de maus mediócras”. Lamentava que os atacantes deixassem em paz a “horda miserável que o explora” e assobiassem e apupassem o poeta²².

Mas os adversários de Gomes Leal não se contentavam com apupos a “clericaís”. Em meados de Fevereiro, no Porto, os assaltantes voltaram à *Associação Católica*, cujas instalações foram destruídas. Atacaram a redacção do jornal católico *A Palavra* e o edifício do *Círculo Católico*, que foi incendiado. A causa próxima que desencadeou essa onda de violência parece ter sido o anúncio de uma conferência sob o tema “Jesus existe” – certamente em resposta à publicidade que se fazia ao livro muito em voga “Cristo nunca existiu”, de Emílio Bossi²³ – que teria lugar na sede da *Associação Católica*²⁴. A escolha do *Círculo Católico* não surpreende. Por todo o lado, nesse mês de Fevereiro de 1911, as associações de operários ligadas à Igreja pareciam constituir alvos preferidos por parte dos «bons republicanos». Em Setúbal, Porto, Gaia... verificaram-se ataques às suas instalações. Em correspondência para *O Grito do Povo*, afirmava-se que a direcção do *Círculo Católico* de Oliveira do Douro, conquanto asseverasse nunca ter ferido adversários de qualquer

²⁰ *Ibidem*, nº 165, 12/01/1911, p. 1, col. 1-2.

²¹ Logo que chegou, Gomes Leal foi convencido a regressar ao Porto. Quanto a outro participante, que deveria chegar no dia seguinte – Alberto Pinheiro Torres, ex-deputado do partido nacionalista –, nem saiu do Porto. Veja-se D. Manuel Gonçalves Cerejeira, *Vinte anos em Coimbra*, Lisboa, 1943, pp. 189-190. Um periódico de Coimbra, referindo-se à destruição do CADC e a outros ataques a instituições, classificava esses actos como “protesto espontâneo” contra as investidas da “ reacção político-religiosa”. Cf. *Defesa*, Ano III, nº 273, 7/02/1911, p. 1, col. 1.

²² *Republica*, nº 23, 7/02/1911, p. 1, col. 4.

²³ Não espanta que, nesta conjuntura, tenha sido publicado um grande número de obras, elogiadas pela imprensa anticatólica, de ataque à crença religiosa, pondo mesmo em dúvida a existência de Cristo. Para além do livro de Bossi, muito popular, são exemplares: *Bíblia do Povo* (Tomás da Fonseca), *A Anarquia e a Igreja* (E. Reclus), *Resumo histórico da história das religiões* (Malvet). Cf. Fernando Catroga, “O Livre-Pensamento Contra a Igreja...”, cit., p. 343.

²⁴ *O Dia*, nº 13, 16/02/1911, p. 1, col. 2.

espécie – pelo que se julgava com direito ao respeito alheio –, ao ser informada sobre os boatos que corriam acerca de projectados assaltos às suas instalações, tomara providências. Muitos dos seus associados guardavam o edifício durante a noite, no propósito de tornar infrutífero qualquer ataque. Ao mesmo tempo, sublinhavam não temer atentados vindos dos habitantes de Oliveira do Douro, os quais, tirando os republicanos mais exaltados, reprovavam tais desacatos. Receavam, sim, os manifestantes que viessem de fora²⁵.

Perante o clima de violência, alguns jornalistas decidiam interromper a sua actividade, esperando melhores dias. Ainda em Fevereiro, Sampaio Bruno, director do *Diário da Tarde*, tendo recebido ameaças de que a redacção do jornal seria assaltada dentro de alguns dias, decidiu suspender a sua publicação²⁶. Em finais de Maio deste ano (1911), foi a vez de *O Dia* – cujo director excitara as iras dos radicais pelos comentários que vinha tecendo em relação a algumas medidas governamentais, nomeadamente nas análises que fazia ao decreto de 20 de Abril – sofrer uma tentativa de assalto. A rapidez na actuação do Governo Civil, ao requisitar forças militares, impediu que o ataque se concretizasse. Mas a acção revolucionária resultou em parte, pois o director decidiu interromper a publicação do diário, esperando que a abertura da *Assembleia Constituinte* pusesse fim ao período de insurreição e trouxesse a normalidade²⁷. A esperança revelou-se infundada, pois que, restabelecida a legalidade, com a abertura da *Assembleia Constituinte* – transformada depois em Congresso da República, funcionando em duas câmaras –, os ataques a jornais e instituições, que teimavam em não se enquadrar nos parâmetros do novo poder, continuaram. Os acontecimentos de finais de Setembro e inícios de Outubro, com as populações em revolta em muitas localidades do norte, favoreceram a eclosão de fenómenos de violência republicana contra associações e jornais. Em Braga, nos primeiros dias de Outubro, as instalações da *Associação Católica* sofreram enormes danos e o edifício onde funcionava o *Círculo Católico de Operários* foi completamente destruído pelo fogo²⁸. No Porto a violência atingiu níveis igualmente elevados.

²⁵ *O Grito do Povo*, Ano XII, nº 612, 25/02/1911.

²⁶ *O Dia*, nº 14, 17/02/1911, p. 1, col. 2. Sampaio Bruno, um dos mais prestigiados republicanos, teria sido ameaçado de prisão pelo próprio governador civil do Porto, Paulo Falcão. Cf. António Claro, *ob. cit.*, p. 214. No seu jornal, apelava à tolerância, para que se construísse “uma república nacional, não uma república de sectários”. Cf. Manuel Gama, *O pensamento de Sampaio Bruno*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 149.

Avaliaremos melhor o grau de desilusão de Bruno se nos lembrarmos do seu entusiasmo, antes do 5 de Outubro, ao referir-se à República. Em 1908, pensava que, com o fim da Monarquia, somente os parasitas teriam razão para se queixar. O povo português ganharia dignidade cívica. “Se a República se implantasse em Portugal, o progresso da civilização portuguesa seria ininterrupto e logo de início se assinalaria pelo timbre de grandíssimos avances efectuados”. Veja-se Sampaio Bruno, *A Ditadura*, Lisboa, Edições Rolim, 1987, pp. 292-293.

²⁷ *O Dia*, nº 99, 31/05/1911, p. 1, col. 1.

²⁸ *Republica*, nº 261, 4/10/1911, p. 3, col. 3 e *A Voz da Verdade*, nº 40, 5/10/1911, p. 476.

Foi incendiado o *Círculo Católico* e assaltada a *Associação Católica*. Verificou-se ainda uma tentativa de ataque ao jornal *A Palavra* que, refeito do último acto de agressão, se preparava para reaparecer²⁹. Mas o ímpeto destruidor não se contentava com assaltos a instituições claramente ligadas à Igreja Católica. Manifestou-se igualmente contra as instalações da *Educação Nacional* e do diário *O Porto*³⁰. Em Março de 1912 eram assaltadas as redacções do *Jornal de Notícias*, *Diário do Porto* e a residência do director deste jornal. Também a redacção de *O Dia* sofreu um incêndio provocado³¹.

O jornal *O Dia* veio a passar por outros transe. A 10 de Junho de 1913 – dia da festa em honra de Camões, perturbada pela explosão de uma bomba, atribuída a anarquistas que se infiltraram no cortejo cívico – mais de quatrocentos indivíduos, em atitude ameaçadora, apareceram em frente da redacção. Embora alguns dos manifestantes tivessem entrado no edifício, não se verificaram estragos³². Mas a 21 de Outubro do mesmo ano, por ocasião da revolta, imputada a elementos monárquicos, foram atacadas e destruídas as instalações de *O Dia* e de *A Nação*³³.

A sede da *Juventude Católica*, em Lisboa, estava sujeita a apertada vigilância. Em Junho de 1912, quando decorria uma festa nessas instalações, juntaram-se grupos de manifestantes com *vivas* à República e *morras* aos talassas. Cerca de quarenta católicos passaram a noite na prisão³⁴. Alguns meses depois, os desordeiros entraram na sede e provocaram destruições e descatos³⁵.

Poder-se-ia pensar que este nível de agressividade não atingia as pequenas cidades do interior ou as pequenas vilas. O caso de *A Folha*, de Viseu, já referido, mostra que a violência não se confinou a Lisboa. A 5 de Outubro de 1911, na Guarda, um bando de contestatários tentou um ataque à *Veritas*, responsável por grande número de publicações em defesa da Igreja Católica, consideradas, por isso, hostis às instituições republicanas. O governador civil conseguiu, contudo, evitar que o assalto se concretizasse³⁶. Em Julho de 1912 um grupo de “exaltados” logrou

²⁹ Os responsáveis pelo jornal *A Palavra* pensaram voltar a publicá-lo nos inícios de 1913. Mas o comissário da polícia civil proibiu a sua circulação, invocando motivos de “ordem pública”. Cf. *O Dia*, nº 375, 2/01/1913, p. 1, col. 5.

³⁰ *A Voz da Verdade*, nº 40, 5/10/1911, p. 476.

³¹ *A Guarda*, nº 338, 31/03/1912, p. 1, col. 3. António Claro – outro republicano de há muitos anos, tendo participado no 31 de Janeiro – depois dos assaltos ao seu jornal e à sua residência, partiu para o Brasil. Cf. António Claro, *ob. cit.*, p. 245.

³² *O Dia*, nº 503, 10/06/1913, p. 1, col. 5.

³³ Depois dos acontecimentos de Outubro de 1913 o director de *O Dia* foi preso, juntamente com seu filho, quando se encontrava a bordo dum barco dinamarquês, preparando-se para deixar o país. Durante quatro meses passou por vários cárceres. Foi contemplado pela amnistia decretada no início do governo presidido por Bernardino Machado. *Ibidem*, nº 618, 16/04/1914, p. 1, col. 2. Em Outubro de 1914 as instalações do jornal sofreram novas destruições. *Ibidem*, nº 730 (4ª série), 24/02/1915, p. 2, col. 1-2.

³⁴ *Ibidem*, nº 274, 3/06/1912, p. 1, col. 6.

³⁵ Os atacantes cuspiram numa zincogravura com o retrato do patriarca. *Ibidem*, nº 424, 3/03/1913, p. 4, col. 3.

³⁶ O semanário *A Guarda* elogiou o comportamento do governador distrital e de outros “sinceros republicanos”. Cf. *A Guarda*, Ano VII, nº 313, 8/10/1911, p. 1, col. 4.

apoderar-se de cerca de oitocentos exemplares do jornal *A Guarda*, que queimou³⁷. Na Covilhã, o padre José Fino Beja, director do periódico *A Democracia*, recebia avisos de assaltos e violência. Nos finais de Fevereiro de 1913, uma mensagem, enviada por alguém que se intitulava *Presidente da Grande Carbonária da Covilhã*, advertiu-o de que não consentia na publicação do dito jornal, o qual – segundo opinião da entidade que se julgava com poder para dar ordens – não passava de um pasquim. Os adversários não se ficaram pelas ameaças. As instalações da sede da *Sociedade Recreativa Covilhanense* foram arrombadas, tendo sido destruídas as máquinas que serviam para imprimir o jornal³⁸. Não era a primeira vez que na Covilhã se davam acontecimentos destes. No começo de Janeiro desse ano, o *Círculo Católico* fora invadido, ficando destruída a mobília (incluindo a mesa de bilhar) e as máquinas de impressão. Um jornal local, que iniciou a sua publicação poucos dias depois, autodenominando-se “órgão do Partido Republicano Português”, não revelou qualquer contrariedade perante o acontecido. Gracejou mesmo com o caso. Num dos números seguintes, inseriu um diálogo imaginário entre um sócio do *Círculo Católico* e sua mulher. Esta, perante a calamidade, ter-se-ia espantado com a “indiferença de Deus” que não defendia os seus fiéis:

“Pois é crível que Deus, tanto das nossas relações, tão nosso amigo, deixasse sair daquele santuário de fé os miseráveis que tiveram a ousadia de ali penetrar?”³⁹

Quando na localidade não existia uma estrutura de “patriotas” capaz de levar por diante essas acções, o auxílio vinha de fora. O jornal algarvio *Boa Nova*, dirigido pelos padres de Porches e Estombar, foi vítima de uma dessas acções. Em Julho de 1912 um numeroso grupo de desconhecidos armados cercou as instalações do *Boa Nova*. Os assaltantes partiram as máquinas e destruíram os tipos⁴⁰.

³⁷ *A Guarda*, nº 353, 21/07/1912, p. 1, col. 5.

³⁸ *O Dia*, nº 454, 8/04/1913, p. 1, col. 4.

³⁹ *A Justiça*, nº 2, 13/04/1913, p. 1, col. 3. No seu número seguinte o jornal usou o mesmo tom galhofeiro para descrever a visita que o bispo de Viseu fizera às instalações do *Círculo Católico* da Covilhã. Num texto intitulado “Um milagre”, foi referido que, perante os destroços, o prelado se benzeria e rezara. Então, a assistência teria presenciado “o mais brilhante esplendor que nunca cabeças de santos conseguiram usar”. A mobília e as máquinas teriam surgido como se nada tivesse acontecido. *Ibidem*, nº 3, 20/04/1913, p. 1, col. 3.

⁴⁰ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 72, 21/07/1912, p. 1, col. 4. Este jornal vinha chamando a atenção para a folha católica, apresentando os seus redactores como pessoas perigosas, pois que, segundo se afirmava aí, “está provado que aquele que prega a religião [...] é, ou tolo ou velho”. *Ibidem*, Ano II, nº 69, 30/06/1912, p. 2, col. 1.

As destruições irão continuar. Em 13/07/1914, no Porto, foram assaltadas a redacção e as oficinas do jornal católico *Liberdade*, que sucedera ao *A Palavra*. Cf. *O Dia*, nº 693, 13/07/1914, p. 2, col. 1. Com as divergências entre republicanos, os católicos, com frequência identificados com os monárquicos, foram perdendo o carácter de adversário preferido. Jornais ligados a diversas facções republicanas sofreram idênticas agressões. Assim, em Dezembro de 1912, a redacção de *O Povo de Águeda*, periódico evolucionista, foi invadida. Os

O receio dos ataques funcionava como instrumento de autocensura. O jornalista António Claro viria a revelar que, logo depois de ser publicada a *Lei da Separação*, escrevera um texto fortemente crítico destinado ao jornal *O Intransigente*, dirigido por Machado Santos. Mas este negara-se a publicá-lo, alegando que, se consentisse na divulgação, a sua gazeta não teria segurança⁴¹.

Os assaltos aos jornais e associações serviam, de algum modo, os objectivos dos governantes que, sem tomarem medidas que pudessem ser classificadas como ofensivas do direito à liberdade de imprensa⁴² e de reunião, se apoiavam no “povo” para legitimar a proibição. Este “povo”, de quem António José de Almeida fora idolatrado tribuno antes de, ele próprio, vir a ser vítima dos seus ataques. Não aceitando a desilusão, o chefe republicano procurou, no início, distinguir a “manifestação das sarjetas”⁴³, da qual foi vítima em Novembro de 1911, do autêntico povo de Lisboa. Mas, alguns dias depois, escrevia⁴⁴:

“O povo é o soberano indiscutível, mais terrível do que os autocratas e déspotas da história, ninguém se atrevendo à rebelião perante as suas deliberações tremendas. Contra os tiranos, houve sempre rebeldes [...]. Em Portugal, nesta hora, e perante o Povo, é que ninguém ou quase ninguém, se abalança à rebeldia e ao protesto. Dir-se-ia que a revolução, deitando abaixo um dominador de origem aristocrata, arvorou outro de origem plebeia”.

2. A iconoclastia

Como é sabido, a iconoclastia constitui uma das manifestações características da acção contra as religiões estabelecidas, sejam elas efectuadas em nome da sua

agressores levaram os exemplares impressos, que lançaram ao rio. Cf. *O Dia*, nº 367, 21/12/1912, p. 1, col. 4. Na tarde de 26/11/1915 deu-se o assalto ao jornal republicano *Vanguarda*. O director afirmou estar informado que o assalto fora combinado no *Centro Solidariedade Republicana*. Cf. *O Dia*, nº 819, 4/12/1915, p. 1, col. 6.

⁴¹ António Claro, *ob. cit.*, p. 220.

⁴² O decreto de 28 de Outubro de 1910 proibiu a censura, embora considerando as responsabilidades inerentes aos abusos da liberdade de imprensa. O decreto de 28 de Dezembro do mesmo ano, mais restritivo, estabelece penas para quem espalhar “boatos falsos destinados a alarmar o espírito público”. As leis de 9 e 12 de Julho de 1912 permitiam a apreensão de periódicos, sendo os critérios muito subjectivos. Visava as ofensas às instituições republicanas, prevendo pena de prisão para a “propaganda tendenciosa ou subversiva” que instigasse a “actos atentatórios da integridade e independência da Pátria”. A guerra motivou a publicação de uma lei especial, em 12/03/1916, que permitia a apreensão dos escritos com boatos ou informações capazes de causar prejuízo ao Estado. Cf. Graça Franco, *A Censura à Imprensa (1820-1974)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, pp. 38-42.

⁴³ *Republica*, Ano I, nº 315, 28/11/1911, p. 1, col. 1.

⁴⁴ *Ibidem*, nº 317, 30/11/1911, p. 1, col. 1-2.

purificação e reforma, sejam concitadas por intenções claramente dessacralizadoras, como foi o caso do anticlericalismo moderno, de inspiração agnóstica ou ateia.

Na conjuntura que envolveu a implantação da República, logo nos dias quentes de Outubro de 1910 a fúria revolucionária visou, de uma forma especial, as imagens religiosas. Assim, em Setúbal, na igreja do Coração de Jesus, pertencente aos jesuítas, a estátua que representava o patrono foi lançada do altar-mor para o pavimento, ficando reduzida a pedaços. A imagem do Senhor Morto foi arrastada, cuspidada e mutilada. Em jeito de troça, os populares transportaram-na de seguida ao hospital, para que as religiosas aí de serviço a tratassem. Com outras imagens fingiram “ritos sacrílegos” e “cerimónias infames”⁴⁵. No Bombarral, os revolucionários não confinaram o seu ódio às imagens. A igreja paroquial ficou completamente destruída não restando mais do que as paredes chamuscadas, que viriam a ser demolidas.⁴⁶

Actos desse género não se circunscreveram aos dias conturbados da revolta. A imprensa, sobretudo a mais ligada à Igreja, referia-se repetidamente a desacatos que provocavam a indignação dos povos. Realizados quase sempre a coberto da noite, pareciam contar com uma quase cumplicidade das autoridades, as quais, segundo era voz corrente, nada faziam para encontrar os responsáveis. Em acções idênticas às que tiveram lugar em outros países que viveram situações favoráveis ao activismo laicizador, em Portugal ocorreram inúmeros actos de destruição dos marcos sacralizadores do espaço, que a piedade dos fiéis fora colocando, através dos tempos, à beira dos caminhos ou nos largos das povoações: cruzeiros, passos, alminhas... No Verão de 1911, ouviam-se queixas de que, em diversas povoações do concelho de Loures, indivíduos conhecidos pelas autoridades destruíam todos os cruzeiros que encontravam⁴⁷. Mesmo no norte, tiveram lugar acções análogas. Nos inícios de Agosto de 1911 o semanário *A Voz da Verdade*, de Braga, noticiou que haviam sido despedaçadas todas as cruzes de pedra existentes nos lugares de S. Pedro e Azevedo. A mesma sorte teria sofrido a cruz que encimava uma pequena capela existente em Campanhã (Porto)⁴⁸. Na noite de oito para nove de Outubro do mesmo ano, quando os ânimos andavam excitados com notícias de tumultos monárquicos no norte do país, foram destruídos todos os cruzeiros da vila de Ponte do Lima⁴⁹. Em 1912, na cidade de Beja, numa só noite desapareceram sete cruzes⁵⁰. Em vários pontos do concelho de Gouveia os profanadores empreenderam uma

⁴⁵ L. Gonzaga de Azevedo, S. J., *ob. cit.*, p. 77.

⁴⁶ A. M. de Azevedo, “Apontamentos para a história dos perseguidores da Igreja em Portugal”, in *Brotéria*, vol. IV, 1927, pp. 337-339.

⁴⁷ *Echos do Minho*, Ano I, nº 70, 10/09/1911, p. 1, col. 5. O redactor afirma ter retirado a notícia de *O Século*.

⁴⁸ *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 31, 3/08/1911, p. 370.

⁴⁹ *Ibidem*, Ano XVIII, nº 42, 19/10/1911, p. 501.

⁵⁰ *Quatro de Outubro* (Loures), Ano I, nº 37, 22/12/1912, p. 3, col. 1.

verdadeira guerra às “almas” existentes. De uma das vezes, depois de derrubados e despedaçados esses símbolos, os iconoclastas utilizaram-nos como latrina⁵¹.

Conquanto a destruição de cruzes se tenha verificado em diversas regiões do país, parece ter sido muito mais intensa nos concelhos periféricos de Lisboa – Cascais⁵², Loures, Sobral de Monte Agraço, Vila Franca de Xira, Seixal...⁵³. Se as notícias sobre estes actos eram recebidas com indignação por muita gente, em outros provocavam euforia. Nem sequer existia a preocupação em disfarçar o regozijo. O semanário anticatólico de Loures, a propósito da destruição de um cruzeiro, em Paio Pires, no concelho de Seixal, inseria o comentário: “Nós muito folgamos com a notícia”⁵⁴. Em Janeiro de 1912, no periódico *Defeza*, de Sobral de Monte Agraço, comentava-se, em tom jocoso, que as pessoas religiosas se queixavam dos “hereges” que derrubavam todas as cruzes e cruzeiros do concelho⁵⁵. Os responsáveis pelo jornal pareciam aplaudir tais acções. Por isso, nas suas páginas publicaram uma espécie de manifesto de um grupo que se autodenominava “Os silenciosos de Loures”. Apresentando a cruz como um símbolo de crueldade, que acompanhava “nossos irmãos para as fogueiras”, os autores condenavam as autoridades que perseguiram os executores. O manifesto terminava nestes termos:

“Abaixo, pois, esse símbolo, e quando algum de vós encontrar os obreiros, dá-lhe o beijo de amor fraternal, deixando aos «senhores» a HONROSA tarefa de os enclausurarem”⁵⁶.

O remoque contra os “senhores” que enclausuravam os destruidores de cruzes, forçados a actuar de noite, revela que nem sempre as autoridades administrativas fechavam os olhos a esses actos de vandalismo. Isto contraria as acusações frequentes de que os profanadores praticavam tais desacatos por estarem certos da impunidade. Em alguns casos, contudo, os autores das proezas pareciam seguros de que não haveria qualquer castigo, vangloriando-se do acto realizado. Em Novembro de 1912, na povoação de Outeiro Grande, pertencente ao concelho de Torres Novas, o segundo aniversário da destruição de uma imagem de Nossa Senhora de Lurdes, ali

⁵¹ *O Herminio*, Ano XX, nº 968, 4/08/1912, p. 1, col. 4 e nº 984, 29/12/1912, p. 1, col. 5.

⁵² *O Dia*, nº 438, 19/03/1913, p. 1, col. 2. O conde de Sabugosa, em carta para o jornal, queixou-se de ter sido destruída, mais uma vez, uma cruz já reconstruída por duas vezes, que recordava a morte de sua filha, ocorrida devido a um acidente.

⁵³ Essa realidade parece comprovada através de diversos números dos últimos meses de 1912 e primeiros meses de 1913 do semanário *Quatro de Outubro*, que se publicava em Loures.

⁵⁴ *Ibidem*, nº 42, 26/01/1913, p. 2, col. 2.

⁵⁵ *Defeza*, nº 6, 1/01/1912, p. 1, col. 2. Os adversários do catolicismo de Sobral de Monte Agraço podiam estar orgulhosos. No seu concelho, em Dezembro de 1912 não restava uma só cruz. Cf. *Quatro de Outubro*, nº 37, 22/12/1912, p. 3, col. 1.

⁵⁶ *Ibidem*, nº 7, 15/01/1912, p. 1, col. 3.

colocada por iniciativa do padre Benevenuto de Sousa⁵⁷, foi celebrado com foguetes e os usuais *vivas* à República e *morras* aos talassas. Na ocasião em que se dera o atentado as autoridades haviam procedido a um “simulacro” de inquérito – segundo a opinião da testemunha que seguimos – que nada apurou, apesar de os culpados serem conhecidos⁵⁸. Em Lisboa, junto à igreja do Lumiar, no dia 28 de Agosto de 1913 um grupo de indivíduos destruiu à machadada o cruzeiro que ali se encontrava desde 1619⁵⁹. As destruições irão continuar. Num dia de Outubro de 1916, quando se pensaria que o tempo desse tipo de violência já passara, em Tortosendo apareceram destruídas as cruzes e pirâmides dos “passos”⁶⁰ da vila. Foi igualmente destruída uma grande cruz de pedra que se encontrava junto à igreja matriz⁶¹.

Em Janeiro de 1913 a imprensa referiu-se a um episódio ocorrido em Lisboa, na rua de S. Bento, onde dois homens se divertiam de um modo que muitos consideraram ignóbil. Um deles transportava ao ombro uma imagem de Cristo, quase de tamanho natural. O outro gritava: “Ferro velho! Ferro velho!”⁶². Muita gente ria. Não seria uma cena inédita. Nas ruas de Lisboa, era frequente encontrarem-se imagens de santos, expostas, “entre chufas e insultos torpes”⁶³.

O ataque podia partir de um indivíduo isolado que, sem premeditação, manifestava o que lhe ia na alma. No Inverno de 1912, em Constância, quando, por ocasião de umas cheias, era transportada a imagem do Senhor dos Passos da Igreja Matriz para um ponto elevado da povoação, onde ficaria em segurança, um indivíduo apanhou lama do chão e arremessou-a à imagem⁶⁴. Os jornais referiram-se igualmente a um regedor que, de visita a sua mãe, moradora numa povoação próxima da Figueira da Foz, deparando com uma imagem de Cristo crucificado

⁵⁷ O Pe. Benevenuto de Sousa era muito conhecido em Portugal. Dirigira *O Petardo*, periódico que, nos últimos anos da Monarquia, combatia em defesa da Igreja. Depois do 5 de Outubro, foi preso, sendo libertado depois de passar cerca de um mês na cadeia. Cf. *O Povo de Aveiro*, Ano XXIX, nº 1385, 20/11/1910.

⁵⁸ *A Guarda*, nº 372, 1/12/1912, p. 3 col. 4.

⁵⁹ *O Dia*, nº 572, 29/08/1913, p. 1, col. 4.

⁶⁰ Os “passos” estavam relacionados com cerimónias realizadas na Quaresma. Em Lisboa existia um edifício conhecido por “Passo do Cadaval” – por pertencer à Casa Cadaval –, perante o qual estacionava a “Procissão dos Sagrados Passos”, que se realizava na segunda 6ª Feira da Quaresma. O edifício tinha uma loja, dentro da qual existiam objectos de culto e que abria somente por ocasião da procissão. As funções de “passo” levaram a que o imóvel fosse arrolado, em 1912, como se pertencesse à Igreja. Os proprietários entregaram a defesa dos seus interesses ao autor da *Lei da Separação*. A reclamação foi julgada procedente e, com grande “celeridade”, foi resolvida a questão. Cf. Alberto Guimarães, *A Verdade sobre Afonso Costa*, Lisboa, 1935, pp. 108 e ss. O autor, profundamente antiafonsista, insinua que, se Afonso Costa não tivesse sido constituído advogado, a causa não seria ganha tão facilmente.

⁶¹ Os destruidores não se contentaram com os atentados a cruzeiros. A sua raiva contemplou também o palacete do Dr. Gonçalo de Almeida Garrett – outro símbolo, porque abrigara o bispo da Guarda, quando ali estivera cumprindo pena de exílio. Cf. *O Dia*, nº 1084, 18/10/1916, p. 2, col. 6.

⁶² *Ibidem*, nº 393, 23/01/1913, p. 1, col. 4.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *A Guarda*, nº 335, 10/03/1912, p. 2, col. 3.

atirou-lhe os maiores impropérios e urinou-lhe em cima. Não contente com isso, atou um cordel à imagem e trouxe-a de rastos para a rua⁶⁵.

Não raramente as manifestações iconoclastas partiam de grupos que actuavam de dia, às claras. O oficial do exército Ferreira do Amaral impressionou-se com uma dessas expressões de ódio a imagens partindo de um grupo de populares que se postara junto ao portão de saída de uma fortificação, nos arredores de Lisboa. Esperava uma viatura militar que transportaria as imagens retiradas da capela existente no edifício militar. Logo que o carro saiu, escoltado por soldados, os manifestantes, em grande alarido, avançaram. Como não conseguiram apoderar-se das imagens, foram acompanhando a viatura. De vez em quando, um ou outro atirava com lama e excrementos de animais para cima dos símbolos religiosos⁶⁶.

Se, em muitos destes lugares, os autores dos actos sacrílegos seriam pessoas de baixo nível social, parece não haver dúvida que muitas destas acções contaram com o aplauso mais ou menos discreto de elementos das elites anticatólicas. Em alguns casos, esses elementos não se importaram de aparecer de dia, aos olhos de todos. Segundo denúncia de um jornal local, na vila de Alenquer, a 14 de Março de 1912 o provedor da Misericórdia subiu ao telhado da Igreja do Espírito Santo e, empunhando a cruz que aí se encontrava, lançou-a para o largo fronteiro, despedaçando-a⁶⁷. Aqui e ali, tais acções eram justificadas por motivos de interesse público. Na freguesia de Paião, no concelho da Figueira da Foz, a comissão administrativa paroquial autorizou a demolição de um cruzeiro, para que a pedra fosse aproveitada na construção dos degraus de um fontanário que andava a ser reparado⁶⁸.

De um modo geral, os ferrenhos defensores da laicização do espaço justificavam os actos de destruição, alegando que as cruzes ou imagens não tinham qualquer valor estético. Em Abril de 1914, no diário portuense *A Montanha*, José Augusto de Castro, grão-mestre adjunto da Maçonaria, desculpava a actuação de uns soldados que, indo em marcha de Arcos de Valdevez para Braga, destruíram, à coronhada, os cruzeiros e nichos que encontravam. Numa desvalorização do ocorrido, alegava tratar-se de um “desses nichos toscos e negativos do sentimento estético dum povo”⁶⁹. Aliás, o mesmo argumento foi usado pelos livres-pensadores franceses que, perante

⁶⁵ *O Dia* (citando *O Intransigente*), nº 568, 25/08/1913, p. 1, col. 6. Estes factos indignavam as populações. De tal modo que os próprios anticatólicos se aperceberam que as destruições só beneficiavam o inimigo que desejavam destruir. Assim, empreenderam um contra-ataque. Em *O Amigo do Povo*, afirmava-se a maior indiferença pelos “bonecos de pau”. Atribuía-se as mutilações à “manha jesuítica” – padres e sacristães que assim procediam na intenção de acusar os livres-pensadores. Cf. *O Amigo do Povo*, Ano I, nº 19, 18/04/1914, p. 2, col. 1.

⁶⁶ Ferreira do Amaral, *A Mentira da Flandres e... o Mêdo*, Lisboa, Editores J. Rodrigues & Cruz, 1922, pp. 37-39.

⁶⁷ *O Sol* (Alenquer), Ano I, nº 11, 20/03/1912, p. 1, col. 3.

⁶⁸ *Gazeta da Figueira*, Ano XIX, nº 2003, 24/06/1911, p. 3, col. 1.

⁶⁹ *A Montanha*, Ano IV, nº 974, 24/04/1914, p. 1, col. 1-2. O articulista mostrava-se indignado por ter sido condenado, em tribunal de guerra, o tenente que não evitara que os soldados sob o seu comando tivessem

actos de destruição de símbolos religiosos levados a cabo em França, nos finais do século XIX e primeiros anos do século XX, muitas vezes ordenados pelas autoridades locais, defendiam que se tratava de objectos sem arte “qui n’ont d’autre intérêt que de rappeler aux yeux du passant la détestable domination du prêtre”⁷⁰.

Os arrombamentos de igrejas e capelas eram frequentes. O semanário *A Voz da Verdade*, em Junho de 1911, referiu-se a assaltos em três templos situados no distrito de Aveiro, quatro no distrito do Porto, um em Lamego, três no concelho de Mangualde, um no concelho de Ponte de Lima e outro em Famalicão⁷¹. Em muitos casos, talvez na maioria, os assaltantes não foram movidos pelo roubo. Dir-se-ia que eram arrastados pela ânsia de destruir tudo aquilo que os crentes consideravam sagrado. E, embora alguns pretendessem lançar as culpas sobre “meia dúzia de ébrios”, “horda avinhada e ignara”, por vezes, mesmo elementos das classes superiores integravam tais hordas. Lembre-se o que aconteceu em Janeiro de 1911, na igreja do Loreto. Num comentário aos desacatos cometidos nesta igreja, agravados pela qualidade das pessoas que intervieram, Sampaio Bruno opinou que esses acontecimentos eram reveladores do atraso da sociedade portuguesa e do “índice de cultura nas nossas classes ilustradas” e, dentro destas, da “sua parte avançada”. Afirmou ainda que “em 1911 o traço distintivo do espírito novo dos avançados em Portugal seria uma irreligião ignorante e petulante”⁷².

Repetidamente, os assaltos aos templos foram acompanhados de profanações, reveladoras de um propósito que não se ficava pela simples destruição. Os assaltantes não respeitavam a parte que os crentes tinham como mais sagrada – o sacrário. Em numerosas ocasiões foi sobre o sacrário e sobre as partículas sagradas que dirigiram a sua irreverência. E isso tanto podia acontecer nos meios rurais como nos meios urbanos. Em Abril de 1911 a capela de Santo Ovídio, em Gaia, foi palco de cenas “repugnantes” – segundo um jornal católico – tendo sido quebradas as imagens⁷³. No mesmo mês, na noite de 20 de Abril de 1911, foram assaltadas duas igrejas, em Cambres e Samodães, no concelho de Lamego. Pelo menos na primeira povoação as “sagradas partículas” ficaram espalhadas pelo chão, tendo sido pisadas pelos larápios, enquanto procediam ao roubo⁷⁴. Em Agosto desse ano, na igreja paroquial de Santa Justa e Rufina, em Lisboa, foi roubado do sacrário o Vaso Sacramental⁷⁵. Em Maio de 1914, em Sagadães, no concelho de Águeda, foi assaltada uma igreja e retirado do sacrário o cibório, tendo sido espalhadas as sagradas partículas.

cometido tais desacatos. Também a folha anticlerical *O Amigo do Povo*, se manifestou contra o julgamento do “ilustre oficial”. Cf. *O Amigo do Povo*, Ano I, nº 18, 11/04/1914, p. 1, col. 3.

⁷⁰ Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée*, cit., pp. 300 e ss.

⁷¹ *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, 8/06/1911, p. 273.

⁷² *Diário da Tarde*, Ano XIV, 6/01/1911, p. 1, col. 1-3.

⁷³ *Correio da Beira* (Viseu), Ano I, nº 5, 16/04/1911, p. 3, col. 4.

⁷⁴ *O Progresso* (Lamego), Ano XXVI, nº 1450, 29/04/1911, p. 2, col. 3.

⁷⁵ *Correio da Beira*, Ano I, nº 44, 30/08/1911, p. 4, col. 1.

Nada roubaram, o que parece indiciar que os profanadores usaram esse meio como protesto contra a festa da 1ª comunhão, marcada para o dia seguinte⁷⁶.

Um facto que muito impressionou a opinião pública, em Maio de 1911, foi o assalto ao histórico santuário de Nossa Senhora da Atalaia, no concelho de Aldeia Galega, um dos mais concorridos centros de peregrinação da região de Lisboa. Os assaltantes mostraram uma clara intenção iconoclasta. Apearam do seu trono a imagem da Virgem, colocando-a no corpo da igreja, “de cabeça para baixo”. Duas outras imagens foram transportadas para junto de tabernas. Cometeram ainda destruições dentro do templo e, em diversos lugares da igreja, incluindo o altar, deixaram “imundícies”⁷⁷. Alguns crentes pretenderam relacionar a profanação com uma conferência proferida por Sebastião Magalhães Lima, nessa mesma noite, em Aldeia Galega, que tivera como tema “o livre-pensamento”. Mas um dos autores do desacato veio a confessar que a acção já vinha sendo preparada há algum tempo⁷⁸.

Uns dias antes, na capela do Senhor do Padrão, em Mafamude, no concelho de Vila Nova de Gaia, foram perpetradas tais irreverências, que o correspondente de *A Voz da Verdade*, que denunciou o facto, se sentiu incapaz de as especificar⁷⁹. Pouco depois, na igreja do Carmo, no Porto, desconhecidos pintaram de vermelho e “lavaram” com ácidos a imagem de um santo⁸⁰.

Numa noite de Outubro deste mesmo ano de 1911, homens armados de cacetes e machados entraram na igreja de S. Paulo, em Almada. Fizeram em pedaços um grande número de imagens, destruíram altares e arrombaram sacrários. Pela manhã, nos arredores da igreja, foram encontrados restos da destruição: pedaços de imagens e paramentos destruídos. Outras imagens haviam sido atiradas ao mar⁸¹. O mesmo destino tiveram sete imagens retiradas da capela do Espírito Santo, em Ericeira, por um grupo de populares que, em Julho de 1912, aí entrara através de arrombamento. Neste caso, foram pronunciados, por atentarem contra os bens do Estado, um alquilador, dois cortadores, um alfaiate e um outro sem profissão⁸². Relativamente ao assalto à igreja de Almada, foram presos alguns indivíduos que trabalhavam como corticeiros, caixoteiros e caldeireiros⁸³.

A imagem do Coração de Jesus, cuja devoção fora incrementada pelos jesuítas, parecia ser da especial predilecção dos profanadores. Numa noite de Outubro de 1912, na igreja de Paços de Ferreira, os ladrões, para lá dos roubos de tudo o que

⁷⁶ *A Guarda*, Ano X, 30/05/1914, p. 3, col. 4.

⁷⁷ *O Dia*, nº 83 (2ª série), 12/05/1911, p. 1, col. 2. e *Echos do Minho*, Ano I, nº 37, 14/05/1911, p. 3, col. 1.

⁷⁸ *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 23, 8/06/1911, p. 270.

⁷⁹ *Ibidem*, nº 16, 20/04/1911, p. 189.

⁸⁰ *Ibidem*, nº 23, 8/06/1911, p. 273.

⁸¹ *A Guarda*, Ano VII, nº 314, 15/10/1911, p. 2, col. 2. Veja-se também *A Voz da Verdade*, nº 41, 12/10/1911, p. 487.

⁸² *Echos do Minho*, Ano II, nº 161, 28/07/1912, p. 2, col. 3.

⁸³ *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 42, 19/10/1911, p. 500. Em Janeiro, um periódico de Viseu referiu-se à libertação dos implicados nesse assalto. Cf. *Correio da Beira*, Ano I, nº 85, 20/01/1912, p. 2, col. 4.

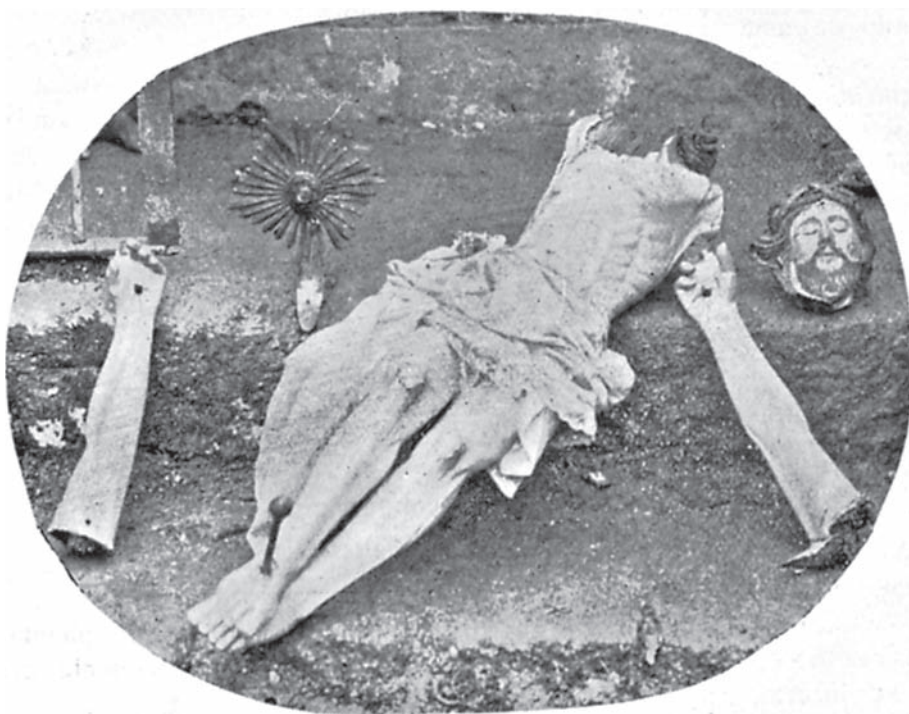


Imagem despedaçada de Cristo, em Guimarães (Março de 1914).
(*Ilustração Catholica*, n.º 39, ano 1, 1914, p. 622)

consideraram de valor, apearam do altar a imagem do Coração de Jesus, que foi colocada no chão. Arrancaram-lhe o coração do peito e pregaram-no na cabeça da imagem⁸⁴. Um ano depois, na capela de Valelhas, na freguesia de Olaías, concelho de Torres Novas, foi arrombado o sacrário e mutilada a imagem do Coração de Jesus⁸⁵.

A violação podia ter um carácter de festa carnavalesca, onde o burlesco se casava com o subversivo. Em Abril de 1912, alguns indivíduos entraram na ermida de S. Pedro, em Portel. Revolveram as roupas destinadas ao culto e envergaram algumas. Assim vestidos, imitaram a celebração da missa. Praticaram outras irreverências, como cuspir na imagem do santo patrono do templo⁸⁶.

Os atentados podiam não provocar qualquer prejuízo material. Em alguns casos destinavam-se especialmente a ofender e escandalizar os católicos, considerados retrógrados. Seria uma espécie de iniciação, em ordem a mostrar que se estava do lado mais avançado. Ou seria simplesmente um modo de canalizar sentimentos de revolta e de impotência, agredindo, de uma forma gratuita, o que se entendia ser símbolo de opressão e de obscurantismo. Certamente, em muitos lugares teriam ocorrido actos semelhantes aos cometidos por alguns jovens que, em Leiria, entraram na Sé, à hora em que estava a ser celebrado um acto de culto e escarraram numa pia de água benta⁸⁷.

Todas estas profanações de templos, sobretudo quando envolviam violação do sacrário, afligiam e indignavam as populações. Na freguesia de Anha, no concelho de Viana do Castelo, os habitantes, ao terem conhecimento do assalto à capela, com violação do sacrário, acorreram, em lágrimas. Quando o pároco subiu ao altar, a fim de recolher as “Sagradas Partículas” que os sacrílegos haviam espalhado sobre a toalha, para as transportar até à igreja, em procissão, os crentes choravam e levantavam *vivas* a Jesus Sacramentado⁸⁸.

Alguns dos episódios descritos, plenos de irracionalidade, denunciavam uma intransigência extrema. Dir-se-ia que, para os iconoclastas, que recusavam toda a transcendência, o sagrado era “o obstáculo por excelência diante da sua liberdade” e que só seriam verdadeiramente livres depois de terem morto o último Deus⁸⁹. Homens a quem tinha sido prometido uma idade de ouro lutavam no sentido de acelerar o ritmo da história e de proceder a “uma rápida precipitação da sucessão do tempo cronológico (isto é, a conversão dos séculos em anos, dos anos em dias, dos dias em minutos)”⁹⁰.

⁸⁴ *A Voz da Verdade*, Ano XIX, nº 45, 7/11/1912, p. 542.

⁸⁵ Arquivo Histórico do Patriarcado, *Correspondência Oficial durante a residência do Sr. Patriarcha em Santarém*, 5/11/1913.

⁸⁶ *Echos do Minho*, Ano II, nº 132, 18/04/1912, p. 3, col. 2.

⁸⁷ *O Radical*, Ano III, nº 116, 15/04/1913, p. 2, col. 3.

⁸⁸ *Echos do Minho*, Ano II, nº 197, 1/12/1912, p. 2, col. 5.

⁸⁹ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano – A Essência das Religiões*, Lisboa, Edição «Livros do Brasil», 1999, p. 210.

⁹⁰ Fernando Catroga, *Caminhos do Fim da História*, cit., p. 106.

Tendo em atenção o clima de contestação à Igreja Católica que se vivia em algumas regiões, podemos espantar-nos com a relativa moderação dos excessos cometidos. É que, como é típico da iconoclastia, mais do que a destruição dos templos, interessava, sobretudo, a danificação de imagens e de outros ornamentos. Os católicos é que não confiavam nessa “moderação” e sentiam-se intranquilos. Em Camarate, depois de terem sido destruídos os cruzeiros ali existentes, os habitantes organizaram um serviço de vigilância para evitar qualquer atentado à sua igreja. O semanário anti-religioso de Loures comentou, em tom jocoso, todas essas cautelas. E tranquilizou os medrosos, asseverando que os destruidores de cruzeiros eram sensatos e inteligentes e, por isso, não destruiriam aquilo que poderia ser útil⁹¹. Provavelmente, era esse o sentimento geral entre os livres-pensadores, pelo que não será descabido afirmar que muitos templos foram salvos por essa consciência de que poderiam ser aproveitados para outros fins. Mas nem sempre tal sentimento esteve presente, mormente nos que viam no anticlericalismo mexicano o modelo a seguir.

Não podemos esquecer que estamos num período de profunda intranquilidade social⁹². Em alguns meios, onde a propaganda de métodos de “acção directa” conquistara adeptos, paralelamente ao avolumar do descontentamento em relação às instâncias governamentais, acusadas de demasiada conciliação para com os interesses da burguesia, a actuação podia ser mais extremista. Talvez tenha acontecido assim em Santiago do Cacém, onde as doutrinas anarquistas, nos anos de 1912 e 1913, conseguiram conquistar um importante sector da população⁹³. O incêndio que irrompeu, em Julho de 1912, na Igreja Matriz da vila, destruindo por completo o altar-mor⁹⁴, foi imediatamente encarado por alguns como sendo o resultado de propagandas acratas. Mas outros, talvez no intuito de afastar tais suspeitas, apressaram-se a atribuir o acontecido aos “reaccionários”, que intentaríamos provocar tumultos “em obediência ao plano couceirista”⁹⁵. Esta opinião parece não ter tido peso no pensar da autoridade administrativa que, alguns meses depois, deteve três operários, por suspeita de fogo posto ao templo⁹⁶.

⁹¹ *O Quatro de Outubro*, Ano II, nº 46, 2/03/1913, p. 1, col. 3.

⁹² Veja-se Manuel Vilaverde Cabral, *Portugal na Alvorada do Século XX – forças sociais, poder político e crescimento económico de 1890 a 1914*, Lisboa, Ed. Presença, 1988, pp. 231 e ss.

⁹³ João Manuel Martins Madeira, *As Associações de Classe dos Trabalhadores Rurais de Santiago do Cacém, 1910-1914*, Santiago do Cacém, Edições Salpa, 1988. Numa sessão que teve lugar na *Associação dos Escalatares* (lugar situado nos arredores da vila), onde teriam estado mais de mil pessoas, gritou-se: “abaixo a política e viva a sociedade futura, imitemos o México...”. *Ibidem*, p. 25.

⁹⁴ *Republica*, Ano II, nº 535, 10/07/1912, p. 1, col. 4.

⁹⁵ *Pedro Nunes* (Alcácer do Sal), Ano VI, nº 311, 14/07/1912, p. 2, col. 1. O correspondente do jornal, claramente simpatizante dos citados acratas, justificava as suspeitas lançadas contra os católicos, alegando ironicamente que só um reduzíssimo número de crentes “se aventurou a salvar os seus ídolos, que estoicamente sofriam o mais doloroso dos suplícios”. *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, nº 341, 9/02/1913, p. 2, col. 3. Neste caso, como em outros, o jornal esteve contra o administrador de Santiago do Cacém. Referindo-se a uma agressão de que fora vítima o seu correspondente nesta vila – e

O incêndio em Santiago do Cacém parece ter sido um acto isolado nos primeiros anos da República. Aliás, muitas vozes de desiluidos desta República, que não correspondia aos seus anseios, apelavam à serenidade e à conciliação nacional. A Igreja ia-se recompondo dos golpes que lhe tinham sido desferidos e procurava formas de continuar a ter um papel preponderante na sociedade portuguesa. Mas essa conciliação e esse recompor de forças desagradavam aos radicais anticatólicos – e também aos católicos mais intransigentes, embora por outros motivos – que, nos meses a seguir ao 5 de Outubro, encaravam a Igreja como a grande derrotada, vendo depois esmorecer essa certeza. Sentiam que a vitória não estava concluída. O reerguer da Igreja e as vozes de pacificação eram considerados como atitudes de recuo, quando não de reacção. A discussão da *Lei da Separação* no Parlamento, em 1914, fez novamente subir ao rubro o clima de agressividade. E, assim, no ano de 1915, parecia que a violência – dirigida, na maior parte dos casos, mais sobre símbolos que sobre pessoas – atingia formas que ainda não tivera.

Na noite de quatro para cinco de Janeiro de 1915 um grupo de iconoclastas entrou na igreja de Alcabideche. Os assaltantes não eram movidos pelo interesse em roubar. Queriam somente destruir. Os vidros das janelas foram quebrados e, no interior, tudo ficou reduzido a cacos: as imagens, a pia de baptismo, as cadeiras e as mesas, os castiçais... As imagens do altar-mor foram despedaçadas com martelo. Uns serafins, que estavam sobre o altar, foram derrubados à pedrada. Num assomo de irreverência chistosa, na boca da imagem da Senhora da Conceição, que foi encontrada com os braços partidos, colocaram um cigarro⁹⁷.

No período da ditadura de Pimenta de Castro, a estratégia de reaproximação para com a Igreja irritou os sectores mais à esquerda. Logo a seguir ao movimento de 14 de Maio do mesmo ano, que deu a vitória aos “democráticos”, liderados por Afonso Costa, os templos do concelho de Loures passaram por transe difíceis. As igrejas de Fanhais, Loures e Santo António do Tojal foram assaltadas. Imagens e alfaia foram queimadas na praça pública. É de crer que os ataques tenham partido do mesmo grupo, pois eles não ocorreram em simultâneo. Foram-se sucedendo ao longo de três ou quatro noites, com idêntico tipo de acção. O assalto à igreja de Santo António do Tojal foi o mais comentado pela imprensa, que se referiu a oito indivíduos armados com espingardas. Destruíram todas as imagens e outros objectos. Transportaram os pedaços para fora do templo e fizeram uma fogueira⁹⁸. O administrador do concelho, em ofício para o governador civil dando conta dos factos, responsabilizou a “atitude altaneira e provocante da maioria dos reacçãoários” do concelho que, à sombra da ditadura, esperavam voltar a abrir as igrejas⁹⁹.

que teria partido do administrador – opinava-se que os “senhores de gravata lavada e cachecol azul e branco” o odiavam, por tomar a defesa da “gente do pé-descalço”. *Ibidem*, nº 345, 9/03/1913.

⁹⁷ *O Século*, Ano XXXV, nº 11879, 5/01/1915, p. 4, col. 1.

⁹⁸ *A Guarda*, nº 466, 29/05/1915, p. 1, col. 4.

⁹⁹ Arquivo Municipal de Loures, *Livro de registos expedidos para as repartições do governo civil*, fls. 40.

O acontecido na igreja de Alcanena revela o grau de desespero dos activistas anticlericais da vila, perante uma Igreja que tentava sobreviver. Em Abril de 1915, tendo-se conhecimento de que um pároco viria tomar conta do templo após a dissolução da associação cultural – que há muito deixara de funcionar – alguém decidiu não permitir que a reabertura se efectivasse. Algumas horas depois da chegada do novo pároco, que viera combinar com as autoridades a entrega da igreja, a coberto da noite um incêndio deflagrou. O edifício ficou completamente destruído pelas chamas¹⁰⁰. O regedor – que foi imediatamente preso por suspeita de ter lançado o fogo, bem como o oficial do registo civil – ameaçara o administrador de que, se tentasse dar posse da igreja, aconteceria pior que nas Caldas da Rainha¹⁰¹ onde, dias antes, um boticário, que estava contra o realizar de uma procissão, lançara bombas sobre populares.

O caso de Alcanena não foi único neste ano de 1915. Também a igreja de Azinhal, no concelho de Castro Marim, foi reduzida a cinzas quando se projectava restituí-la ao culto¹⁰².

Com a apresentação de todos estes factos não se pretende fornecer uma informação completa sobre o número de atentados a templos católicos nos primeiros anos da República. Alguns foram excepcionais, pela violência atingida. Mas assaltos a igrejas e capelas faziam parte do quotidiano. Os jornais referiam-se repetidamente a este assunto, que preocupou as autoridades. Naturalmente, num grande número de casos, o principal móbil do crime seria o roubo. Os violadores limitaram-se a aproveitar os novos tempos que, ao estabelecerem novos quadros mentais, com repúdio de crenças em castigos vindos do céu, forneciam os meios de legitimação para tais acções, numa conjuntura em que o poder do Estado parecia enfraquecido. Porventura um tanto fora do tempo, a *Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas* expediu uma circular, datada de 16 de Fevereiro de 1916 e dirigida aos administradores, para que fizessem saber às juntas de freguesia a responsabilidade que sobre elas impendia pelo desaparecimento de objectos de culto confiados à sua guarda. Por isso, deviam tomar as necessárias precauções¹⁰³.

¹⁰⁰ *O Século*, Ano XXXV, nº 11978, 15/04/1915, p. 2, col. 2.

¹⁰¹ *O Dia*, nº 772, 15/04/1915, p. 3, col. 1.

¹⁰² Cf. *Vida Catholica*, nº 2, 20/09/1915, p. 51. O jornal evolucionista *O Sul*, que se publicava em Faro, responsabilizou grupos do partido democrático. Embora exprobrando o acto criminoso, o articulista procurava demarcar-se dos católicos, apontados como hostis à República: “E saibam-no mais uma vez os parvos e os velhacos – nunca é demais inteirar tal cambada – que somos, desde todo o sempre, adversários do catolicismo, como o somos de todas as religiões reveladas”. Cf. *O Sul*, Ano IV, 5/09/1915, p. 1, col. 5.

¹⁰³ “Relatório e contas da Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas sobre a gerência do ano económico de 1915-1916”, in *Apêndice ao Diário do Governo*, 29/10/1917.

Os fiéis, se pudessem, vingariam tais acções. Depois de assaltadas algumas igrejas do distrito de Aveiro, entre elas a de Angeja, a autoridade conseguiu capturar alguns indivíduos apontados como autores desses crimes.

Nesta onda de desacatos nem as sepulturas eram respeitadas. É difícil avaliar até que ponto terão chegado os atentados. Quando envolviam falecidos que, em vida, contavam com protectores em situação de poder protestar, na certeza de que as suas reclamações seriam tidas em conta, a profanação era susceptível de acarretar consequências. Em Setembro de 1911 o ministro do Interior, João Chagas, em telegrama dirigido ao governador civil do Porto, fazia-lhe saber que o cônsul alemão naquela cidade comunicara à legação do seu país que o túmulo de uma compatriota, pertencente a uma família da nobreza alemã, que fora superiora na congregação do Bom Pastor, vinha sendo objecto de profanações, sem que as autoridades locais tomassem medidas eficazes no sentido de impedir os desacatos. Ordenou que fossem feitas averiguações e tomadas as medidas que se impunham. Exigia ainda que tudo lhe fosse comunicado¹⁰⁴. O facto de se tratar de uma freira alemã, ligada a uma família nobre, permitiu que fosse denunciado um facto que, de outro modo, provavelmente, seria ignorado¹⁰⁵. No caso presente, a autoridade não podia fingir que de nada sabia.

Atentados anticlericais contra espaços sagrados foram comuns em outros países, em épocas de perturbação social. Mesmo na França, onde a República, nos inícios do século XX, se encontrava estabilizada, ocorreram episódios iconoclastas, na intenção de fazer desaparecer tudo o que pudesse evocar as antigas crenças. A III República, que tinha na revolução iniciada em 1789 a sua referência matriacial, recuperava a memória de atentados contra a Igreja Católica. Em 1905, um deputado chamou a atenção do Parlamento para essa matéria. Pôs em confronto as investigações que os arqueólogos franceses, encorajados pelo Estado, levavam a cabo em certas regiões asiáticas, no interesse em salvaguardar testemunhos de civilizações desaparecidas, com as destruições empreendidas legalmente – retirada de símbolos religiosos em ruas e praças de algumas localidades francesas, por ordem

Ao passarem pela freguesia de Angeja, o povo mostrou-se na disposição de proceder ao seu linchamento. Cf. *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 23, 8/06/1911, p. 273.

¹⁰⁴ ANTT, Min. do Interior, M. 324. Em telegrama com a mesma data, João Chagas pediu ao governador civil do Porto o envio de um relatório sobre o homem que informara o cônsul da profanação. *Ibidem*.

As conjunturas de violência anticlerical propiciam o aparecimento de profanações de sepulturas em mosteiros e conventos. Aconteceu assim na guerra civil espanhola. Cf. William J. Callahan, *ob. cit.*, p. 285.

¹⁰⁵ Seria certamente Maria Droste Zu Vischering que foi superiora da comunidade do Porto e morreu nesta cidade em 1899 com fama de santidade. Foi beatificada em 1975. Veja-se Maria do Pilar S. A. Vieira, “Congregação do Bom Pastor (Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor)”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Círculo de Leitores, 2000, p. 471. Esta alemã que, em religião, adoptou o nome de Irmã do Divino Coração, era muito devota do Coração de Jesus, tendo intercedido junto de Leão XIII para que consagrasse o mundo ao Coração de Jesus, o que viria a acontecer em 11 de Junho de 1899. Cf. António Manuel da Cruz Ferreira, “Vivência católica em Gaia em finais de oitocentos. Estudo de dois casos: as confrarias do Santíssimo Sacramento e do Senhor Jesus” in *Vila Nova de Gaia de há cem anos...*, cit., p. 137.

dos magistrados municipais – ou, de modo selvagem, por particulares inspirados pelo livre-pensamento institucionalizado¹⁰⁶.

Os atentados perpetrados na III República Francesa foram, possivelmente, menos graves do que os que tiveram lugar em Portugal nos primeiros anos da I República. Mas, mesmo aqui, tirando os incêndios provocados nas igrejas de Bombarral, Santiago do Cacém, Alcanena e Azinhal, os ataques a edifícios ou objectos ligados ao sagrado estiveram longe de atingir a gravidade assumida em outros países, sobretudo no México entre 1910 e 1938 e em Espanha, durante a «semana trágica» de Barcelona, em Julho de 1909, ou no período da II República¹⁰⁷.

Como explicar todos estes actos populares de indisciplina irracional? Seria demasiado redutor remeter a responsabilidade para orquestradores ocultos que, da retaguarda, canalizavam o descontentamento dos miseráveis para uma Igreja que não alinhava nas suas doutrinas materialistas¹⁰⁸. Na esteira de Manuel Delgado Ruiz, que procurou interpretar os atentados iconoclastas ocorridos em Espanha nos anos 30 do século XX, pode afirmar-se, mesmo aceitando que, num ou outro caso, houvesse cabecilhas, que a multidão em fúria é guiada por um impulso, “al mismo tiempo lúcido y ciego”¹⁰⁹. Com uma extrema simplicidade ideológica, assusta qualquer dirigente político, visto que, uma vez em marcha, não será fácil fazê-la parar. Sente a urgência, o imediato, “lo que quiere lo quiere ahora, y lo quiere ahora porque está convencida de que su poderío no tiene límites”¹¹⁰.

¹⁰⁶ Veja-se Jacqueline Lalouette, *Le Libre Pensé en France*, cit., pp. 300-303.

¹⁰⁷ No México, entre 1913 e 1914, na luta que opunha os “constitucionalistas” ao general Huerta, apoiado pela Igreja, verificaram-se actos de uma violência gratuita, de que são exemplos o fuzilamento de imagens de santos ou o acto de alimentar animais com hóstias consagradas. Cf. Gregório L. de la Fuente Monge, *ob. cit.*, p. 51. Em Espanha, durante a II República, os actos de violência tiveram períodos de grande incremento e organização. Em Maio de 1931, seguindo o exemplo do ocorrido em Madrid, com incêndios provocados em edifícios religiosos, ocorreram incêndios na Andaluzia e no Levante, com particular gravidade em Málaga, onde arderam todos os conventos e igrejas, além do palácio episcopal. Muito pior foi em Outubro de 1934, nas Astúrias, onde os anarquistas, socialistas e comunistas se uniram numa insurreição, no decorrer da qual foram assassinados 34 eclesiásticos e queimadas 58 igrejas. Durante a Guerra Civil o ódio atingiria proporções desconhecidas até então. Teriam sido assassinadas 6832 pessoas pertencentes ao clero católico, entre sacerdotes e seminaristas, religiosos e religiosas. Neste número incluem-se treze bispos. Cf. Julio de La Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, cit., pp. 218-261.

¹⁰⁸ Em França o militante socialista Jules Guesde avisava os operários de que o anticlericalismo não passava de uma manobra dos capitalistas para desviar os trabalhadores da sua luta contra a servidão económica e que “le seul anticlericalisme sérieux en régime bourgeois est l’anticapitalisme”. Ao contrário dos burgueses republicanos, que punham como condição, para a libertação da classe operário, o desaparecimento da religião, Jules Guesde afirmava que a religião só desapareceria quando, desaparecida a classe exploradora, “l’humanité, maîtresse de ses moyens de production, sera devenue sa propre providence”. Cf. René Rémond, *L’Anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*, cit., p. 219.

¹⁰⁹ Manuel Delgado Ruiz, *Luces Iconoclastas – anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001, p. 21.

¹¹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 22-23.

Tal sentimento de urgência não era exclusivo dos mais desafortunados. O acontecido na igreja do Loreto, em Lisboa, onde um grupo de indivíduos pertencentes à classe ilustrada – integrando o governador civil de Évora – levou a cabo actos de destruição, ou o procedimento do provedor da Misericórdia de Alenquer que despedaçou a cruz da igreja do Espírito Santo, revelam que os mais esclarecidos não estavam imunes a tais impulsos¹¹¹.

Estas explosões de fúria irracional tinham raízes que vinham de longe e que haviam sido alimentadas recentemente por uma demagogia populista. Em alguns casos existiria, porventura, uma ânsia de purificar ou de castigar uma igreja que, a seus olhos, teria traído a sua missão. Os iconoclastas seriam, assim, os continuadores dessas multidões heréticas que, na Idade Média, buscavam satisfazer sonhos milenaristas, ou dos reformadores protestantes¹¹² que, na alvorada da Idade Moderna, procuravam desarticular uma sociedade estática, incapaz de aceitar novos desafios. Num tempo em que parecia estar-se no limiar de uma nova era, um cruzeiro, uma ermida, uma imagem, uma sotaina, representavam uma ordem hierárquica que perpetuava esquemas ultrapassados, sendo sustentáculos de um organismo social que era preciso destruir. Parecia “um ajuste de cuentas largamente aplazado”¹¹³. O reformismo burguês conseguira fazer chegar às classes trabalhadoras o seu sistema de explicação da realidade, passando a mensagem de que todos os males da sociedade eram da responsabilidade da instituição eclesial. Como diz Manuel Delgado Ruiz, “La vulgarización del anticlericalismo ideológico-político resultaba perfecta para atribuir la responsabilidad de los aspectos más ingratos, inciertos y traumáticos del propio proceso de modernización a un enemigo fácilmente reconocible y sobremano vulnerable [...]”¹¹⁴. A burguesia garantia, assim, que “la incorporación a la modernidad se iba a producir en términos específicamente capitalistas”¹¹⁵.

Porém, as organizações de enquadramento dos trabalhadores há muito tinham entendido que a destruição da Igreja não fazia aparecer mais pão na sua mesa. Compreendiam que, a coberto de uma política ferozmente anticlerical, confundida com um avançado esquerdismo e, por isso, capaz de iludir os proletários, se estava a seguir uma política conservadora, de captação das classes possidentes. Assim, da mesma forma que, no México, o presidente Elias Calles, conhecido como jacobino

¹¹¹ A violência iconoclasta podia incidir sobre outros símbolos de um poder considerado como opressor. No dia 17 de Outubro de 1910 um grupo de estudantes da universidade de Coimbra, acompanhados por «paisanos», fizeram explodir bombas, dispararam tiros contra os retratos de D. Carlos e D. Manuel II, destruíram trajes académicos e insígnias de professores. Tudo isto, acompanhado de gritos exigindo a reforma da Universidade. Cf. Joaquim Ferreira Gomes, *A Universidade de Coimbra durante a Primeira República (1910-1926) – alguns apontamentos*, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1990, p. 47.

¹¹² Sobre as destruições iconoclastas ocorridas durante o período da Reforma veja-se Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIV-XVIIIe siècles)*, Paris, Hachette Littératures, 1999, pp. 248 e ss.

¹¹³ Manuel Delgado Ruiz, *Luces iconoclastas...*, cit., p. 25.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 87.

¹¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 76.

e bolchevique – o “Stalin mexicano” – pelas suas posições relativamente à Igreja Católica, passou com o tempo a ser conhecido como “traidor de la clase obrera” e “lacayo de los terratenientes”¹¹⁶, também o mais conhecido chefe do radicalismo anticlerical português – Afonso Costa – passou a ser apontado como “racha sindicalistas”, pela sua política de repressão dos operários em luta. Esse desencontro foi decisivo no evoluir da República portuguesa.

Quanto à violência popular contra a presença da Igreja Católica, relativamente à qual os católicos acusavam as instâncias governamentais – onde os «democráticos» dominaram até 1917 – de cumplicidade ou, pelo menos, de grande benevolência para com os seus autores, outras questões se nos afiguram oportunas. Tendo embora consciência de como é perigoso estabelecer paralelismos entre realidades diferentes, podemos comparar o que se virá a passar em Espanha nos inícios da II República com o acontecido em Portugal nos primeiros anos do regime republicano. A primeira grande onda de violência iconoclasta – com incêndios de conventos – ocorrida no país vizinho, teve lugar um mês depois do início da República, com um governo provisório moderado, que integrava três ministros católicos. Os revolucionários mostraram, assim, a sua impaciência pela lentidão com que as autoridades encetavam o processo. Já que a destruição do poder clerical não era levada a cabo por meios políticos, a «rua» mostrou a sua força¹¹⁷. Em Portugal, tirando os acontecimentos dos dias subsequentes ao 5 de Outubro, os primeiros meses do Governo Provisório, que se apressou a publicar ditatorialmente medidas de grande violência para a Igreja – incluindo a extinção das congregações religiosas –, foram relativamente calmos. Perante isto, podemos interrogar-nos se não teria sido a presença, à frente do ministério que presidia aos assuntos eclesiásticos, de um homem conhecido pelo seu radicalismo na matéria, que foi contendo os mais impacientes. Os casos de brutalidade, que foram numerosos, não ultrapassaram um certo limite. Os iconoclastas contentaram-se com a destruição de altares e cruzeiros, mas não levaram a cabo o incêndio sistemático de edifícios religiosos, como aconteceu na Espanha, em diversas ocasiões. Porém, quando foi sentido o perigo de vir a verificar-se um recuo na luta anticlerical – sobretudo durante o governo de Pimenta de Castro – a violência atingiu níveis mais elevados.

¹¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 75. Ellias Calles, Presidente do México entre 1924-1928 (embora governasse na sombra durante mais seis anos (el maximato) usou o anticlericalismo como centro da sua política. Como muitos políticos portugueses durante a I República, pretendia uma revolução psicológica, uma “nueva conquista espiritual”. Pensava que o ensino seria o meio de transformação das mentes. Cf. AA. VV., *Historia de México*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001, pp. 255-256.

¹¹⁷ Veja-se Julio de la Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, cit., pp. 218 e ss.

3. Acções de coacção sobre os crentes

Neste clima de tensões, um grande número de militantes desejava acelerar o processo de libertação do domínio religioso, condição necessária para o advento do futuro radioso, prometido pelos profetas republicanos. Estariam como aquele leitor do jornal *Republica*, natural de Fataunços, povoação pertencente ao concelho de Vouzela, que se lamentava da existência de “vestígios da nefanda influência da antiga opressão clerical”. Na carta que escreveu para o jornal, manifestou o desejo de “fazer uma campanha revolucionária e demolidora”, satisfazendo o seu “espírito ávido e sôfrego nas suas tendências avançadas”¹¹⁸.

Embora dando o devido desconto a toda esta retórica que, em muitos casos, certamente não teria consequências de maior, parece certo ter existido uma intenção de dissuadir os fiéis de continuarem a frequentar os templos. A imprensa católica referia-se com frequência aos vexames e grosserias praticados por livres-pensadores que constrangiam os crentes, sobretudo as mulheres, quando entravam ou saíam da igreja. Tais comportamentos manifestavam-se mesmo em pequenas cidades e vilas, onde a maioria da população mantinha os seus hábitos religiosos. Segundo notícia inserida no semanário *Defesa*, em Abril de 1911 a comissão administrativa da paróquia de Santa Cruz, de Coimbra, oficiou ao comissário da polícia, pedindo que fossem policiadas as imediações da igreja paroquial, pois que, aos domingos, à hora da missa, eram dirigidos insultos às senhoras que para aí se dirigiam¹¹⁹. Na Guarda, certos indivíduos postavam-se junto à porta duma igreja, à saída da devoção do *Mês de Maria*, formando barreira para dificultar a passagem. Dirigiam “chufas” e “gracinhas pesadas” às mulheres que saíam. O articulista asseverava ser necessária “uma coragem heróica para atravessar, como elas atravessam, aquelas forcas caudinas levantadas pela grosseria ou pela inconsciência” e revoltava-se porque estas cenas se passavam a dois passos da esquadra policial, quase em frente ao governo civil¹²⁰. Em Viseu, nos inícios de Novembro de 1911, alguns militares dirigiram, das janelas do quartel, “palavras inconvenientes” às pessoas que entravam na igreja dos Terceiros¹²¹. Nos finais de Junho de 1912, em Barcelos, após uma cerimónia religiosa, mulheres e crianças foram corridas à pedrada por um grupo de rapazes da rua, os quais, segundo interpretação de um

¹¹⁸ *Republica*, Ano I, nº 2, 16/01/1911, p. 4, col. 1.

¹¹⁹ *Defesa*, Ano III, nº 293, 14/04/1911, p. 2, col. 3. O mesmo semanário referiu-se aos “desacatos” nas igrejas da cidade à hora da missa conventual. *Ibidem*, nº 281, 14/03/1911, p. 1, col. 3.

¹²⁰ *A Guarda*, Ano VIII, nº 344, 19/05/1912, p. 3, col. 2. A devoção do *Mês de Maria* era das mais contestadas pelos anticlericais, que a consideravam “jesuítica”. Ainda durante a Monarquia – em 1903 –, na Figueira da Foz, um jornal local censurara o procedimento de alguns rapazes que haviam feito uma “assuada” junto à Igreja Matriz, por ocasião de uma dessas celebrações. Cf. Rui Cascão, *Permanência e Mudança...*, cit., p. 802.

¹²¹ *Correio da Beira*, nº 63, 4/11/1911, p. 1, col. 4.

correspondente de *O Dia*, teriam sido contratados para levar a cabo essa agressão¹²². Mesmo em algumas aldeias do interior, o acto de ir à igreja podia comportar riscos ou carrear dissabores. Segundo um jornal local, alguns moradores de Cebolais de Cima, no concelho de Castelo Branco, haviam confessado que o receio de serem ridicularizados pelos anticlericais os inibia, frequentemente, de ir à missa. Um ferrenho republicano desta aldeia não viu qualquer contradição entre o facto de ter aderido ao novo regime e as suas convicções religiosas. Sendo assim, depois de registar o nascimento do filho, conduziu-o à igreja, para ser baptizado. Este procedimento valeu-lhe logo os apupos de um seu correligionário, que residia em frente do templo¹²³.

Os agentes da autoridade dispunham de outros meios de intimidação. Segundo denunciava o jornal *O Grito do Povo*, em Fevereiro de 1911, o regedor de uma aldeia nortenha entregava-se à tarefa de elaborar uma lista contendo os nomes de todas as “Filhas de Maria” da sua freguesia. A um seu correligionário, confessara ter recebido ordens nesse sentido do governador civil, que desejava ter mais dados daquelas congregadas: filiação, naturalidade, profissão...¹²⁴

As dissensões não ficaram limitadas ao Continente. Nos Açores, em alguns lugares, o ódio, por motivos religiosos, dividiu os moradores. Na freguesia de Norte Grande, uma das mais importantes da ilha de S. Jorge, as pessoas que se dirigiam à igreja em alguns dias da semana eram incomodadas com chufas e escárnio¹²⁵. Aliás, o escárnio e o insulto eram vulgares.

No semanário *O Amigo do Povo*, numa referência ao auxílio que, em alguns lugares, se estava a conceder aos padres que haviam recusado a pensão, fazia-se crer que eles eram sustentados por beatas, as quais procediam como as mulheres de má vida que sustentavam os “souteneurs”¹²⁶. Estes “revolucionários”, revelando estar imbuídos de preconceitos relativamente às mulheres em tudo semelhantes aos dos chamados reacconários, apelavam a idênticos preconceitos existentes em outros homens. Procuravam rebaixar a crença, fazendo crer que não era própria de homens, mas somente de mulheres, alegadamente mais atrasadas e com menos discernimento. Dir-se-ia que, para eles – como para os conservadores –, a parte feminina da humanidade não tinha capacidade para escolher o seu caminho ou,

¹²² *O Dia*, nº 299, 2/07/1912, p. 1, col. 6.

¹²³ *A Pátria Nova* (Castelo Branco), Ano I, nº 49, 31/10/1912, p. 4, col. 5. O correspondente de Cebolais de Cima para este semanário, que se publicava em Castelo Branco, afirmava que alguns republicanos chamavam *talassa* aos que iam à missa. Ele próprio, só porque optara pelo funeral religioso quando ocorrera a morte de familiares, recebera esse epíteto. *Ibidem*.

¹²⁴ *O Grito do Povo*, Ano XII, nº 611, 18/02/1911, p. 3, col. 5.

¹²⁵ Segundo um correspondente do jornal *A Verdade*, de Angra do Heroísmo. A mesma testemunha afirmava que os radicais chamavam “estrebaria” ao templo. No arraial do Espírito Santo, soltaram, frente à igreja, *vivas* à igreja reformada por Afonso Costa. Cf. *A Verdade*, Ano II, nº 68, 5/04/1913, p. 2, col. 2.

¹²⁶ *O Amigo do Povo*, Ano I, nº 19, 18/04/1914, p. 2, col. 2.

mesmo, discernir entre o bem e o mal. Assim, fazia-se ver aos homens que a sua honra corria perigo se as mulheres da família – “confiadas à sua guarda” – andassem muito na igreja. As jovens pertencentes à associação “Filhas de Maria” tornavam-se iam “amásias de padres”¹²⁷. Directamente sobre as mulheres os propagandistas apelavam ao sentimento de vaidade que, naturalmente, acreditavam existir em todas elas. Procuravam convencer que somente “a beata, velha e feia, estúpida e analfabeta” acreditava nos padres¹²⁸. Liminarmente, para a maior parte dos livres-pensadores os crentes ficavam reduzidos a pobres diabos, pobres de espírito¹²⁹, ébrios¹³⁰, ignorantes, beatas, amásias de padres¹³¹.

Os sentimentos revelados por estes homens que escreviam em jornais – vistos como intelectuais, de ideias avançadas – relativamente às mulheres, mostra como o anticlericalismo e o antifeminismo se articulavam, no sentido de afirmar o este-reótipo da mulher imbecil, de espírito fraco, influenciada pelos padres¹³². Aliás, mesmo os que se declaravam defensores dos direitos das mulheres não escapavam a muitos preconceitos. Pensavam que a reforma da sociedade passava pela emancipação das mulheres. Mas essa emancipação consistia, especialmente, em libertá-la do domínio do clero, de modo a exercer a sua missão de educadora dos futuros

¹²⁷ *Ibidem*, nº 21, 2/05/1914, p. 1, col. 4. Para este semanário ferozmente anticatólico, a associação das “Filhas de Maria” constituía, para muitas mulheres, “o limiar da prostituição”. O tom agressivo do jornal terá de ser entendido, em 1914, dentro do agudizar da questão religiosa, em resultado da discussão no Parlamento da “lei basilar” da República e da evidente recuperação da Igreja Católica.

¹²⁸ *Ibidem*, nº 20, 25/04/1914, p. 1, col. 1.

A revitalização da Igreja, sobretudo graças às mulheres, chamadas a ter um papel cada vez mais importante, alarmava os adversários. Em cartas publicadas no jornal *O Mundo*, dirigidas ao Cardeal Patriarca, Tomás da Fonseca, num tom irónico, usando argumentos utilizados durante séculos por importantes figuras da Igreja, que remetiam a mulher para uma posição muito secundária, procurava mostrar os perigos que corria a Igreja, o próprio Deus, com tantas mulheres – “coristas”, “sirigaitas do bairro” – a encarregar-se do ensino da doutrina cristã, da ornamentação dos altares, da distribuição da água benta... Numa compilação desses textos, o autor declara, em introdução, que o livro “registra o pensamento que a Teologia formulou contra a mulher, reduzindo-a à condição de sua escrava”. Pretende, assim, “fornecer à mulher uma arma que, vibrada por suas delicadas mãos, possa dominar completamente o seu algoz”. O livro teria, então, duas mensagens diferentes, uma dirigida à Igreja, outra dirigida às mulheres. Veja-se Tomás da Fonseca, *Cartas Espirituais – A Mulher e a Igreja*, Porto, Livraria Chardron de Léo & Irmão, 1922.

¹²⁹ *Sul da Beira*, Ano I, nº 24, 10/05/1912, p. 3, col. 4.

¹³⁰ *Republica*, Ano I, nº 94, 19/04/1911, p. 4, col. 2.

¹³¹ *A Voz da Oficina*, Ano XIV, nº 787, 26/01/1912, p. 1, col. 5.

¹³² Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre – anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnick Editores, 1993, pp. 84 e ss. Nesta obra, o autor explica o combate da modernidade contra a religiosidade católica como uma guerra entre os sexos. A mulher, resistente à mudança, dominada pelos padres, era o grande obstáculo à concretização de um projecto de modernização, na construção de uma sociedade viril.

Alguns autores invocavam argumentos de natureza “científica” para justificar a subordinação da mulher ao homem, usando-se os nomes de Darwin, Haechel, Spencer... Veja-se Maria Rita Lino Garnel, “A Loucura da Prostituição”, in *Themis*, nº 5, Faculdade de Direito da UNL, 2002, pp. 145-152.

cidadãos. A sorte da mulher não era entendida como um assunto autónomo, mas em relação com as funções que lhe estavam destinadas, no interior do lar¹³³.

Se os homens ou as mulheres que se dirigiam à igreja eram tratados como seres atrasados, idiotas ou viciosos, as vítimas favoritas eram os padres, sobretudo os que mantinham o seu apoio à hierarquia eclesiástica. Segundo se escrevia num jornal católico, se um sacerdote passava na rua, era vítima de vaia atiradas por “caixeiros malcriados”, garotos, maltrapilhos, “garotos engravatados”¹³⁴. Procurava-se atingir o homem-padre, comparando-o a uma mulher – o que, mais uma vez, comprova o antifeminismo. Assim, um jornal republicano, referindo-se a um António não claramente designado, um “alto tonsurado” – trata-se do patriarca de Lisboa –, para melhor o identificar, mencionava, em jeito de escárnio, que vestia saias e envergava rendas caras, “como as mulheres”¹³⁵.

Estes factos patenteiam o clima de perseguição que se fazia sentir em muitas povoações. Denunciam também um fanatismo especial, correspondente a uma forma de religiosidade de sinal contrário que se manifestava por todo o país, ou a um desejo de unanimismo totalitário, próprio de quem acredita deter a verdade, e que dava lugar a comportamentos agressivos para com quem ousava pensar de modo diferente. E isto não acontecia só em Lisboa ou no Porto. Qualquer vilazinha ou aldeia do interior podia conhecer os seus efeitos. Em Julho de 1914 a *Comissão Executiva da Câmara Municipal* de Penamacor tomou posição contra as falsas

¹³³ Veja-se Irene Vaquinhas, “A Mulher e o Poder. Poderes da Mulher – visão histórica”, in *A Mulher e o Poder. Comunicações de um Seminário*, Cadernos da Condição Feminina, nº 20, Lisboa, 1987, p. 162. Sebastião de Magalhães Lima, um progressista aberto a muitas das reivindicações feministas, sentia relutância em aceitar a mulher como um sujeito de direitos políticos. Vagamente, remetia essa possibilidade para um futuro mais ou menos longínquo, depois de resolvida a questão do regime e a questão social. Cf. Maria Rita Garnel, *A República de Sebastião de Magalhães Lima*, cit., p. 152.

Bernardino Machado mostrou-se defensor dos direitos da mulher, considerando prioritárias a educação feminina, a derrogação das disposições jurídicas que a subordinavam ao marido e a luta contra a influência da Igreja. Só assim seria “boa educadora e boa companheira do marido”. Cf. Fernando Catroga, “Bernardino Machado e a Maçonaria”, in *O Homem, o Cientista, o Político e o Pedagogo, Actas do Colóquio dos Encontros de Outono – 6/7 Novembro 1998*, Famalicão, C. M. de Vila Nova de Famalicão, 2001, p. 149.

A República continuou a negar a capacidade de votar às mulheres, mesmo às que tinham estudos de um nível superior. Quanto aos homens, bastava que soubessem ler e escrever. Jacinto Nunes foi uma voz, quase isolada, que, quer nas Constituintes, quer nas discussões da nova lei, em 1913, defendeu esse direito para as mulheres. Sobre essa discriminação que atingia as mulheres, o publicista Xavier de Carvalho, em carta a Ana de Castro Osório, opinou que, “no fundo uma boa parte dos nossos republicanos são reaccionários”. Cf. João Esteves, *As Origens do Sufragismo Português*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998, p. 74.

¹³⁴ *A Voz da Verdade*, Ano XIX, nº 2, 11/01/1912, p. 19. Nem sempre os anticlericais se contentavam com estas atitudes. Em 1915, em Silvares, no concelho do Fundão, rebentou uma bomba junto à casa do pároco. Na semana seguinte um incidente semelhante ocorreu em Bogas de Baixo, no mesmo concelho. Nesta localidade a autoria do atentado foi atribuída a um taberneiro democrático. O correspondente para o jornal *A Guarda*, que relatou o acto, esclareceu que o administrador e os dirigentes da política democrática no concelho não aplaudiam tais actos. Eram pessoas moderadas, conhecedoras de que tais iniciativas não trariam qualquer vantagem ao seu partido. Cf. *A Guarda*, Ano XI, nº 475, 31/07/1915, p. 3, col. 3.

¹³⁵ *Notícias da Beira* (Castelo Branco), Ano X, nº 485, 15/02/1914, p. 1, col. 5.

denúncias, as prisões arbitrárias levadas a cabo por indivíduos que se constituíam em “justiça da noite” e eram auxiliados pela Guarda Republicana, corporação que, a acreditar na denúncia, se mostrava solidária com a desordem. Afrontando os sentimentos dos crentes que se preparavam para receber o bispo da diocese, cuja visita era aguardada no dia seguinte, os contestatários haviam despejado matérias fecais junto à porta da igreja, com um letreiro que dizia: “isto é para os católicos”. Na noite seguinte fizeram explodir uma bomba no hotel onde estava hospedado o administrador que, porventura, se teria mostrado contrário a tais desacatos¹³⁶.

Esta intolerância causava desgosto a muitos republicanos, que desejariam atitudes mais conciliatórias da parte dos seus correligionários. Até porque tais processos obtinham efeitos contrários aos pretendidos. Mas o dogmatismo dos mais extremistas e a sua impaciência pela chegada da nova era tão apregoada não seriam os melhores conselheiros. Num jornal de Seia, em 1914, ainda se fazia uma asserção justificativa, em ordem a absolver todas as violências contra os crentes: “o livre-pensador [...] vê-se na necessidade de ferir o crente para salvar o doente”¹³⁷.

4. As organizações de enquadramento do “bom povo republicano”

Muitos actos de hostilidade contra instituições católicas ou cerimónias religiosas não seriam absolutamente espontâneos. Com frequência, por trás deles encontravam-se organizações anticatólicas e patrióticas. Também não podemos deixar de ter em conta a importância da imprensa pertencente à esquerda radical. O jornal *O Mundo* era amiudadas vezes acusado de apoiar actos violentos cometidos por pretensos revolucionários. Talvez a acusação não fosse totalmente descabida. Escrevendo para a *Comissão de Separação de Funcionários do Ministério do Interior*¹³⁸, um delator, ao denunciar um funcionário dos hospitais civis de Lisboa, apresentou como testemunha França Borges, director de *O Mundo*. O jornalista teria em seu poder documentos que incriminavam o acusado. O interessante é a via pela qual essas provas haviam chegado até ele. Tinham sido recolhidas num dos assaltos sofridos pelo jornal *A Nação*. O denunciante que, presumivelmente, participara no atentado, oferecera os documentos ao “grande republicano” França Borges¹³⁹. *O Mundo* não era o único órgão de imprensa que poderia ser acusado de incitamento e apoio a actos agressivos. Em 1914, *O Dia* acusava *A Montanha*,

¹³⁶ ANTT, Min. do Interior, M53.

¹³⁷ *Ceia Fraternal*, Ano I, nº 7, 2/06/1914, p. 3, col. 1.

¹³⁸ O *Diário do Governo* de 16 de Junho de 1915 publicou as leis nº 319, 320 e 321, que autorizavam o Governo a separar definitivamente do serviço efectivo os funcionários que não dessem garantia completa da sua adesão à República.

¹³⁹ ANTT, Min. do Interior, M. 568.

diário republicano do Porto, de sugerir e encorajar acções de violência contra grupos de católicos¹⁴⁰.

Um sem número de organizações enquadrava milhares de populares, programando acções em defesa da República e mobilizando os seus militantes.

A importância da Associação do Registo Civil

É difícil focar a importância da *Associação do Registo Civil* – que se vangloriava de ser a organização com maior poder de mobilização popular – sem uma referência, necessariamente breve, à Maçonaria, associação existente em Portugal desde o século XVIII, com diversos ramos que se fundiram em 1869, dando origem ao Grande Oriente Lusitano Unido¹⁴¹. Integrando elementos pertencentes a diversas tendências políticas, aberta a todos os credos religiosos, a nova organização prometia então manter-se afastada das “lutas mesquinhas da política dissolvente, vivendo só para evangelizar o dogma social e para esparzir com mão pródiga os dons da beneficência”¹⁴². Contudo, como diz Fernando Catroga, esse distanciamento não significa falta de vigilância relativamente aos “valores essenciais do liberalismo” e ao avanço da ameaça ultramontana, se bem que, no respeitante a esta questão, se situasse “dentro dos parâmetros do anticlericalismo liberal”, sem alinhar na crítica anti-religiosa que se foi fazendo sentir nas próximas décadas em alguns sectores mais influenciados pelo cientismo¹⁴³.

Compreende-se que a orientação apertadária e deísta fosse sofrendo contestações, por parte de grupos minoritários existentes na Ordem, desejosos de uma reforma que colocasse a Maçonaria na vanguarda das lutas que se impunham face às transformações sociais e ideológicas. A Igreja Católica encetava novas formas de captação, estendendo a sua actividade à classe operária, trabalhando em concorrência com organizações de cariz revolucionário que ameaçavam fazer perigar a ordem social¹⁴⁴. Os seus órgãos máximos incrementavam a campanha contra a Maçonaria. Só durante o pontificado de Leão XIII foram publicados pelo Vaticano cerca de

¹⁴⁰ *O Dia* transcreveu extractos de textos publicados pelo jornal *A Montanha*. Anunciando a chegada de “uma récuca de reaccionários”, “uma corja” exibindo “bentinhos e outras provocadoras bugigangas”, que iria visitar o bispo do Porto, esperava que alguém metesse “na ordem esta gente afogueada pelas devoções do mês”. Para não haver desencontros, informava-se que a “patrulha do Loyola” seria baldeada cerca das nove horas da manhã, em Rego Lameiro. Cf. *O Dia*, nº 634, 5/05/1914, p. 2, col. 1.

¹⁴¹ Fernando Catroga, *Militância Laica...*, cit., p. 388.

¹⁴² Como se escrevia no nº 1 do *Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano Unido*. Idem, *ibidem*, p. 388.

¹⁴³ Idem, *ibidem*, pp. 440-442.

¹⁴⁴ Esse outro perigo – de que os trabalhadores aderissem a projectos revolucionários – representava um alerta para a burguesia, temerosa de grandes convulsões sociais, à semelhança do que acontecera em outros países.

duzentos textos condenando esta associação e demais sociedades secretas¹⁴⁵. Contudo, apesar de um número crescente de mações integrar sociedades de carácter livre-pensador, apesar da eliminação da obrigatoriedade da crença religiosa – o que foi inserido na Constituição de 1897 –, os conservadores continuavam a dominar, afastados do militantismo laicista que, no virar do século XIX para o século XX, mostrava grande capacidade de mobilização. A mudança só virá com a eleição de uma nova equipa, em 1906, presidida pelo republicano livre-pensador Sebastião de Magalhães Lima¹⁴⁶. A partir deste momento, a Maçonaria entrará numa nova fase, extremamente politizada, num combate antidinástico articulado com uma enorme radicalização nas suas posições relativamente à questão religiosa. Reconhecendo a influência que detinha na sociedade portuguesa, Machado Santos viria mesmo a declarar que a República se deveria, “única e exclusivamente”, à Maçonaria¹⁴⁷.

Depois do 5 de Outubro, o Grande Oriente manteve-se como o grupo de pressão mais importante. Metade dos membros do Governo Provisório pertencia à agremiação e esse estado de coisas continuou a verificar-se em muitos dos governos constituídos posteriormente. Como diz Oliveira Marques, pertencer à maçonaria era “pragmaticamente necessário no curriculum do candidato a ministro, a deputado ou a simples funcionário público”¹⁴⁸. O seu poder não pode, assim, avaliar-se somente através do número de mações que, mesmo nesta nova fase, permaneceu reduzido¹⁴⁹. Mas em 1910 tinha associados em todos os distritos do Continente e Ilhas, com excepção de Bragança. Lisboa encontrava-se à frente, com 30 lojas e 10 triângulos¹⁵⁰. Nos seis meses a seguir à implantação da República, houve 468 adesões, quase o quádruplo das verificadas nos seis meses anteriores. O aumento mais significativo ocorreu no distrito de Lisboa, mas não foi propriamente na cidade. O maior crescimento verificou-se em outros locais. Évora é o segundo distrito na subida dos números durante o mesmo período. Mas também aqui, não foi na capital do distrito que ele se deu¹⁵¹. Pode dizer-se que o campo se povoava maçonicamente¹⁵². O distrito de Bragança, que anteriormente não dispunha de qualquer agrupamento, passou a ter três triângulos.

¹⁴⁵ Fernando Catroga, *Militância Laica...*, cit., p. 455.

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*, pp. 472 e ss.

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 389.

¹⁴⁸ A. H. de Oliveira Marques (coord), *Portugal da Monarquia para a República...*, cit., p. 430.

¹⁴⁹ De 1902 a 1905 o seu número subiu de 1253 a 2367 (90,88%); de 1910 a 1913 passou de 2916 para 4341 (83,16%). Fernando Catroga, *Militância Laica...*, cit., pp. 398 e s.

¹⁵⁰ Na Maçonaria, a oficina (célula ou agrupamento de base) pode ser uma loja ou um triângulo, consoante o número dos seus componentes. Se tiver três a seis, formam um triângulo. A loja precisa de um mínimo de sete. Cf. A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa* (2 vols.), Lisboa, Editorial Delta, 1986.

¹⁵¹ Os dados foram recolhidos em João José Alves Dias, *ob. cit.*, pp. 35 e ss.

¹⁵² Idem, *ibidem*, p. 38.

Não obstante se ter verificado uma certa abertura social, continuava a ser uma associação elitista, com uma rígida hierarquia de graus e de funções. As exigências culturais requeridas aos candidatos e os custos a que obrigava a iniciação e a militância laica eram obstáculos à entrada de pessoas pertencentes aos estratos mais modestos¹⁵³.

A Maçonaria não estaria, assim, vocacionada para um trabalho de propaganda junto das massas populares¹⁵⁴. Essa tarefa coube a outras organizações, com particular destaque para a *Associação do Registo Civil*, apresentada pelos seus responsáveis como um “forte baluarte anticlerical e anti-religioso”¹⁵⁵. Surgira em 1895¹⁵⁶, numa época em que a luta se travava em torno da expansão, e depois obrigatoriedade, do registo civil, como estratégia para retirar o poder – e a própria razão de existir – à Igreja, subtraindo-lhe o controlo sobre os momentos principais da vida: nascimento, casamento e morte. Não aceitou desaparecer após a implantação da República, quando alguns defendiam ter deixado de se justificar a sua existência. A direcção insistia em afirmar que a sociedade era necessária, como guardiã da revolução. Aliás, entre os seus sócios contavam-se numerosos influentes do novo regime. Afonso Costa, num discurso proferido em 1912, declarou, como membro da associação, encontrar-se “perfeitamente identificado com ela para a laicização do país e para o esmagamento do clericalismo”¹⁵⁷. A identificação era de tal modo notória que Guerra Junqueiro, segundo testemunho de Raul Brandão,

¹⁵³ Fernando Catroga, *Militância Laica...*, cit., p. 407.

¹⁵⁴ Isso não quer dizer que a Maçonaria estivesse disposta a abdicar do exercício de uma tutela sobre a vida política em Portugal. No decorrer dos debates que tiveram lugar no congresso nacional da associação, em 1913, insistiu-se na interferência na vida nacional, que devia estender-se aos cargos de presidente da República, ministros, directores gerais, governadores civis, assim como aos sectores da educação, assistência, comércio e indústria. Os ministros maçons deviam escolher nas “lojas” os seus secretários e homens de confiança. A Maçonaria deveria intervir na aprovação das leis. Foi decidido criar uma comissão de vigilância que acompanhasse os trabalhos governamentais. Mas a ingerência na vida política e a “colagem” aos grupos mais esquerdistas causavam incómodos em muitos sócios. As divergências vão levar a uma cisão. Cf. António Carlos Carvalho, *Para a História da Maçonaria em Portugal (1913-1935)*, Lisboa, Editorial Veja, 1976, pp. 76 e ss. Em 1914 abandonam o Grande Oriente 35,5% dos seus membros e 44,2% das lojas, para formarem o Supremo Conselho do Grau 33 do Rito Escocês Antigo e Aceite em Portugal Seus Domínios e Jurisdições. Cf. Fernando Marques da Costa, “Positivismo e Maçonaria: o Grão-Mestrado de Magalhães Lima (1908-1928)”, in *História Contemporânea de Portugal* (dir. João Medina) – *Primeira República*, tomo I, Lisboa, Multilar, 1990, p. 202.

¹⁵⁵ *O Livre Pensamento*, nº 22, 7/07/1912, p. 4, col. 2.

¹⁵⁶ Talvez fosse mais apropriado falar em renascimento, pois em 1876 formara-se uma *Associação Promotora da Lei do Registo Civil*, que tinha por objectivo promover a regulamentação do registo civil, previsto na lei de Mouzinho da Silveira e no Código Civil publicado em 1867. A associação foi dissolvida em 1881, por ordem do Governo. Em 1895 tinha o nome de *Associação Propagadora do Registo Civil*. Em 1912 passará a designar-se simplesmente por *Associação do Registo Civil*. Cf. Fernando Catroga, “O Livre Pensamento contra a Igreja...”, cit., pp. 285 e ss. E Luís Vaz, *Clericais e Livres Pensadores. O Grande Confronto – 1895-1937*, Lisboa, Edição do Grémio Lusitano, 2002, pp. 23-25.

¹⁵⁷ *O Livre Pensamento*, nº 22, 7/07/1912, p. 4, col. 3.

chamou ao político “o padre Matos do registo civil”¹⁵⁸, numa comparação irónica ao célebre director do diário *Portugal*, órgão oficioso da Igreja Católica nos últimos anos da Monarquia. Sebastião de Magalhães Lima, grão-mestre da maçonaria, foi presidente da associação entre 1912 e 1917¹⁵⁹. Aliás, os presidentes que o tinham precedido – França Borges, Heliodoro Salgado, Fernão Botto-Machado, Agostinho Fortes – pertenciam à Ordem¹⁶⁰.

A presença de numerosos maçons na *Associação do Registo Civil* é reveladora dos laços estreitos que uniam as duas agremiações e da identificação de interesses existente. Contudo, como diz Fernando Catroga, não se tratava de uma ramificação do Grande Oriente Lusitano Unido, “a fim de este melhor desenvolver a sua acção clerical no seio da sociedade profana”¹⁶¹. Pelo carácter menos elitista da sua base social, a Associação, juntamente com outros organismos livres-pensadores, é que contribuiu para que se radicalizasse a orientação da Maçonaria¹⁶². Segundo estudos realizados, no período anterior à implantação da República, os associados provinham especialmente dos homens com ofício e das camadas mais baixas da burguesia urbana ligada ao sector do funcionalismo público e empregados comerciais¹⁶³. Em finais de 1910 havia 4105 sócios inscritos, registando-se um crescimento, relativamente a 1907, de 112, 55%¹⁶⁴.

À semelhança do que se passou com a maçonaria que, logo após o 5 de Outubro, conheceu um dinamismo maior nos meios rurais que em Lisboa¹⁶⁵, a *Associação do Registo Civil*, depois da implantação da República, procurou organizar-se fora da capital, construindo uma rede de filiais, secções e delegações que cobria o país. Em 24 de Janeiro de 1911 contava somente 244 sócios na “província”. Em 24 de Setembro de 1912 esse número subiria para 1429¹⁶⁶. Tem algum interesse conhecer a evolução dos diversos núcleos espalhados pelo país, que poderão mostrar o seu grau de implantação. Assim, consideraremos o país dividido em 4 zonas: região de Lisboa (incluindo o distrito de Santarém e o actual distrito de Setúbal, inexistente na época); distritos a norte dessa zona; distritos a sul; Madeira e Açores¹⁶⁷.

¹⁵⁸ Raul Brandão, *Memórias* (Tomo II), cit., p. 115.

¹⁵⁹ Fernando Catroga, “O livre-pensamento contra a Igreja...”, cit., p. 325.

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 334.

¹⁶² Idem, *ibidem*.

¹⁶³ In idem, *ibidem*, p. 330.

¹⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 327.

¹⁶⁵ João José Alves Dias, *ob. cit.*, p. 38.

¹⁶⁶ Cf. *O Livre Pensamento*, Ano II, nº 34, 29/09/1912, p. 1, col. 4.

¹⁶⁷ Os dados apresentados nos quadros foram retirados de *ibidem*, nº 34, 29/09/1912, p. 2. A influência da *Associação* chegou aos territórios coloniais. Havia 10 sócios em S. Tomé, número que se manteve de 24 de Janeiro de 1911 a 24 de Setembro de 1912, Santo António do Zaire, com um só associado nas duas datas, Novo Redondo, que passou de 0 para 7.

Região de Lisboa

Localidades	Sócios em 24/01/1911	Sócios em 24/09/1912
Abrantes	2	3
Alcochete	4	3
Aldegavinha	0	1
Aldeia Galega	3	5
Alenquer	0	33
Alhandra	0	4
Almada	48	426
Alpiarça	3	3
Alverca	0	1
Amora	2	15
Barcarena	1	15
Barreiro	6	28
Cadaval	0	13
Caparica	3	4
Cascais	6	10
Coruche	2	15
Constância	1	4
Dois Portos	1	2
Entroncamento	4	185
Ferreira do Zêzere	0	2
Golegã	1	9
Grândola	1	1
Mação (Cardigos)	0	5
Mafra	0	5
Merceana	0	3
Oeiras	1	1
Paço d'Arcos	9	55
Palmela	0	1
Ribaldeira	1	4
Rio Maior	1	1
Santarém	4	5
Santiago do Cacém	2	2
Setúbal	3	9
Sintra	1	8
Sobral de Mont'Agração	0	2
Torres Novas	2	21
Torres Vedras	1	17
Tramagal	4	2
Valada	1	2
Vila Franca de Xira	1	7
Total	119	932

Norte da região de Lisboa

Distritos	Localidades	Sócios em 24/01/1911	Sócios em 24/09/1912
Braga	Cabeceiras de Basto	0	8
Viana do Castelo	Caminha	1	1
Vila Real	Chaves	0	3
Bragança	Mogadouro	1	2
Porto	Felgueiras	3	1
Porto	Vila Nova Gaia	0	1
Aveiro	Águeda	3	3
Aveiro	Castelo de Paiva	1	1
Coimbra	Alfarelos	0	2
Coimbra	Cantanhede	0	1
Coimbra	Coimbra	6	58
Coimbra	Espinhel	0	4
Coimbra	Figueira da Foz	7	8
Coimbra	Lamarosa	0	1
Coimbra	Penela	1	1
Coimbra	Soure	2	2
Coimbra	Tábua	0	1
Viseu?	Cabaços	0	1
Viseu	Carregal do Sal	1	17
Viseu	Viseu	1	1
Guarda	Guarda	1	1
Guarda	Pinhel	0	1
Leiria	Alcobaça	1	1
Leiria	Caldas Rainha	14	20
Leiria	Leiria	6	40
Leiria	Óbidos	0	2
Leiria	Peniche	1	2
Leiria	Pombal	5	5
Leiria	Vila Nova de Ourém	1	3
Castelo Branco	Castelo Branco	0	1
Castelo Branco	Covilhã	11	3
Castelo Branco	Fundão	1	1
Castelo Branco	Proença-a-Nova	0	1
	Total	68	198

Sul da região de Lisboa

Distritos	Localidades	Sócios em 24/01/1911	Sócios em 24/09/1912
Portalegre	Alter do Chão	0	2
Portalegre	Castelo de Vide	1	56
Portalegre	Gavião	1	2
Portalegre	Marvão	0	3
Portalegre	Monforte	0	14
Portalegre	Nisa	0	81
Portalegre	Portalegre	1	5
Portalegre	Sousel	0	1
Évora	Arraiolos	0	1
Évora	Borba	0	6
Évora	Évora	0	2
Évora	Montemor-o-Novo	0	15
Évora	Mora	0	1
Évora	Reguengos de Monsaraz	0	6
Évora	Vila Viçosa	0	13
Beja	Beja	0	2
Beja	Brinches	3	3
Beja	Ferreira do Alentejo	0	1
Beja	Serpa	2	2
Faro	Faro	1	2
Faro	Loulé	3	3
Faro	Messines	5	4
Faro	Paderne	2	1
Faro	Portimão	0	1
Faro	Silves	11	13
Faro	Tavira	1	2
	Total	31	242

Madeira e Açores

Ilhas / Localidades	Sócios em 24/01/1911	Sócios em 24/09/1912
Funchal	14	36
Ponta Delgada	0	1
Ilha Terceira	1	1
Total	15	38

É evidente a importância da zona envolvente de Lisboa, relativamente às outras regiões do país, no evoluir da instituição. O distanciamento tende a aumentar, alcançando, em Setembro de 1912, um número de associados superior ao dobro do total das outras regiões juntas do Continente. É de realçar o crescimento no distrito de Coimbra, de 16 para 78, assim como do núcleo Leiria/Caldas da Rainha. A subida pode ter a ver com o número de contestatários à acção da Igreja Católica, o que é evidenciado pelo peso da Maçonaria nessas regiões. Segundo Oliveira Marques, em 1909 a região mais maçonizada do país era a faixa litoral, entre Coimbra e Lisboa, com mais de 50% das oficinas. Coimbra ocupou durante muito tempo o segundo lugar, no número de oficinas, embora, a dado momento parecesse suplantada por Leiria¹⁶⁸.

À medida que se caminha para norte as adesões à *Associação do Registo Civil* parecem insignificantes. Contudo, não se pode pensar que a existência de um só associado numa povoação fosse irrelevante. Esse associado era um activista, que vigiava o trabalho das autoridades e, de um modo especial, zelava pelo estrito cumprimento da *Lei da Separação*. Em Abril de 1912, no semanário *O Livre Pensamento* elogiava-se a acção de dois amigos que viviam em Oliveira do Conde, no concelho de Carregal do Sal¹⁶⁹. O louvor parece ter cabimento, pois que, em Setembro do mesmo ano, a agremiação tinha 17 associados nesse concelho. Ao dinamismo laicista de um tão elevado número de militantes – atendendo à região, no interior da Beira Alta – pode não ser alheia a presença da Maçonaria, no triângulo registado com o nº 301¹⁷⁰.

A sul do Tejo, o distrito de Portalegre mostra um número de adesões surpreendente. E isso é tanto mais estranho quanto se parte quase do zero. Em Nisa não havia um só associado em Janeiro de 1911. Em Setembro do ano seguinte existem 81. Como explicar tão elevado número de sócios? É claro que, mesmo não existindo qualquer oficina organizada na zona, não significa que não existissem mações. Um grande número de iniciações era feita num núcleo maçónico fora do local de residência. O distrito de Portalegre, de 1909 a 1913, passou de 3 para 8 oficinas. Alguns iniciados poderiam ser de Nisa. Outra explicação pode ser alvitrada. A *Associação do Registo Civil* levou a cabo, em 1912, numerosas missões de propaganda, contemplando, de um modo especial, os distritos de Santarém, Évora e Portalegre. Em Agosto os “missionários” estiveram em Nisa, participando

¹⁶⁸ A. H. de Oliveira Marques (coord.), *Portugal da Monarquia para a República*, cit., pp. 472 e s.

¹⁶⁹ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 9, 7/04/1912, p. 1, col. 4.

¹⁷⁰ Segundo informação de A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, cit., vol. I, p. 275. Um só associado numa povoação podia ser, simultaneamente, maçom. Talvez acontecesse assim em Cabaços. Embora a listagem publicada não esclareça a que concelho pertencia, existindo uma outra localidade com o mesmo nome no concelho de Ponte de Lima, parece razoável supor que se refira à freguesia situada no concelho de Moimenta da Beira. Porquê? Para além de ter existido na sede do concelho um triângulo, um outro motivo leva a que a opinião penda para esta. É que na freguesia foi criada uma associação cultural, cuja existência os católicos da localidade afirmaram mais tarde ignorar. Foi feita referência a este caso no Cap. IV.

num comício com o objectivo de ser instalada uma secção¹⁷¹. Não iam para um terreno absolutamente por desbravar na campanha do livre-pensamento. Contudo, podemos pensar que muitos dos sócios foram inscritos nessa ocasião. O seu jornal, em 22 de Setembro, anunciava que, na última semana, haviam entrado 98 sócios¹⁷². O que foi dito relativamente a Nisa aplica-se a Castelo de Vide, para onde, em Julho de 1912, se projectava enviar uma missão¹⁷³.

No Algarve avulta Silves, cidade com um movimento maçónico de alguma importância, chegando a ter uma loja, que esteve em actividade até 1909¹⁷⁴. Quanto à Madeira e Açores, a maior receptividade naquela ilha ao programa livre-pensador ou, pelo menos, de contestação à Igreja, talvez se compreenda se atendermos à presença de estrangeiros, muito mais numerosos no Funchal do que nas outras capitais de distrito, o que contribuiu para que o Funchal estivesse sempre à frente das cidades açoreanas, no que respeita à existência de núcleos maçónicos.

Como já foi sublinhado, o número relativamente reduzido de sócios não diminui a importância da associação. Sendo militantes activos do livre-pensamento, eram os seus olhos e ouvidos, competindo-lhes velar pela observância das determinações que visavam a laicização da sociedade. Recomendava-se-lhes que fossem “fiscais”, avisando as autoridades “ao mais ligeiro abuso” e prevenindo, de todas as ocorrências, os corpos gerentes da associação¹⁷⁵. Os sócios funcionavam, assim, como polícia privada da organização.

Os responsáveis mostravam profunda hostilidade a todos os que entendiam não se justificar a existência de tal sociedade após a implantação da República¹⁷⁶. Pensavam que constituíam a vanguarda esclarecida, capaz de extirpar o jesuitismo que ainda se ocultava nas consciências da maioria dos portugueses.

Encarando a religião como o grande entrave ao progresso, os associados, doutrinados no sentido de que não era possível ser simultaneamente católico e cidadão¹⁷⁷, com mais fortes razões afiançavam que não era possível ser padre e republicano. Para estes radicais não havia qualquer diferença entre padres liberais e jesuítas¹⁷⁸.

¹⁷¹ Notícias sobre a missão a Nisa encontram-se em *O Livre Pensamento*, nº 27, 11/08/1912 e nº 28, 18/08/1912.

¹⁷² *Ibidem*, nº 33, 22/09/1912, p. 1, col. 2.

¹⁷³ *Ibidem*, nº 25, 28/07/1912, p. 1.

¹⁷⁴ A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, cit.

¹⁷⁵ *O Livre Pensamento*, nº 53, 9/02/1913, p. 1, col. 5.

¹⁷⁶ Alguns sócios de Lisboa haviam mesmo deixado de ser sócios, o que era visto como manifestação de cedência ao jesuitismo. *Ibidem*, nº 9, 7/04/1912, p. 1, col. 5.

¹⁷⁷ *Ibidem*, nº 1, 1/02/1912, p. 4, col. 4. Em outro número afirmava-se que “nenhum verdadeiro republicano poderá ser igualmente religioso, sob pena de cometer o contra-senso de falsear os princípios democráticos, fazendo causa comum com os inimigos da civilização redentora da humanidade”. *Ibidem*, nº 33, 22/09/1912, p. 1, col. 3.

¹⁷⁸ *Ibidem*, nº programa, 1/01/1912, p. 1, col. 3.

A *Associação* mostrou a sua vitalidade em 14 de Janeiro de 1912, ao conseguir mobilizar muitos milhares de pessoas para a grande expressão pública de apoio às disposições contra a Igreja Católica, tomadas pelo governo da República. Era igualmente uma resposta à homenagem prestada ao patriarca de Lisboa, no dia 1 de Janeiro, por alguns milhares de católicos, que acorreram ao palácio episcopal de S. Vicente, para mostrar a sua simpatia a D. António Mendes Belo, forçado a sair de Lisboa em virtude da ordem governamental de desterro, na sequência da publicação da circular condenando as cultuais. Os promotores do movimento, ao protestarem contra aquilo a que chamavam “arremetidas dos clericais”, pretendiam incitar os governantes a manter-se no caminho traçado. Reclamaram igualmente a supressão da representação diplomática de Portugal junto do Vaticano¹⁷⁹.

Os aplausos à actuação do governo não se restringiram a Lisboa. A *Associação* diligenciou para que, no mesmo dia, por todo o país, tivessem lugar manifestações com cunho semelhante. Assim, em Castelo Branco, na sessão da Câmara Municipal, foi apresentado um ofício dirigido pela poderosa sociedade, pedindo a adesão ao movimento. Os vereadores decidiram dar todo o apoio à acção que se realizaria na cidade, com o mesmo fim¹⁸⁰. Por todo o país, nesse mesmo dia, tiveram lugar cortejos cívicos exprimindo incitamento ao governo e repúdio para com a reacção clerical¹⁸¹.

Este apelo à manifestação popular contrariava o que sucedia na França da III República, onde a opinião dominante entre a burguesia detentora do poder desconfiava de tais movimentações de rua, entendendo que, com um Parlamento a funcionar, elas eram inúteis e funestas. Porém, para a extrema-esquerda, a ocupação da rua correspondia a uma forma de representação alargada, participando do ideal democrático¹⁸². Parecendo concordar com este ponto de vista, os dirigentes da *Associação do Registo Civil* ajuizaram que a manifestação de 14 de Janeiro de 1912, reconhecida como um êxito, lhes concedia legitimidade para representar o povo português. Nas palavras dirigidas à multidão, da varanda do Ministério da Justiça, Sebastião Magalhães Lima, grão-mestre da Maçonaria e futuro presidente da *Associação do Registo Civil*, considerou que a presença de tanta gente valia como um verdadeiro plebiscito:

¹⁷⁹ *Ibidem*, nº 1, 1/02/1912, p. 2, col. 1. O texto do “Apelo à mobilização geral contra a rebeldia dos bispos e do clero” vem transcrito em Luís Vaz, *ob. cit.*, pp. 213 e s.

¹⁸⁰ Arquivo Distrital de Castelo Branco, *Actas das sessões da Câmara Municipal*, 13/01/1912.

¹⁸¹ A manifestação não correu ordeiramente em todas as povoações. Em Gouveia, descambou em violento conflito – relacionado com troca de agressões entre manifestantes e um eclesiástico –, de que resultou a invasão do clube da burguesia local, por populares, que provocaram grandes destruições. O *Centro António José de Almeida* e outra associação foram também alvo de hostilidade. Cf. Maria Lúcia de Brito Moura, *Viver e Morrer em Gouveia nos Alvares do Século XX*, Viseu, 1996, p. 147.

¹⁸² Para Jules Guesde o «droit à la rue» aparecia como complemento natural do direito de sufrágio. Pierre Rosanvallon, *La Démocratie Inachevée – Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, pp. 319-321.



Manifestação anticlerical e de apoio ao ministro da Justiça promovida pela Associação do Registo Civil em Lisboa a 14 de Janeiro de 1912.

(Autor: Joshua Benoliel. Arquivo Municipal de Lisboa/Arquivo Fotográfico – JBN/001494)



O ministro da Justiça, António Macieira, dirigindo a palavra aos manifestantes a partir da varanda do mistério.

(Autor: Joshua Benoliel, atrib. Arquivo Municipal de Lisboa/Arquivo Fotográfico – EFC/001379)

“Vós sois a multidão feita Consciência. Pois bem. É a Consciência nacional que acaba de se pronunciar”¹⁸³

Ciente da enorme influência de que dispunha, a *Associação* entendeu que podia arvorar-se, assim, em grupo de pressão – com funções policiais – sobre o Estado, em ordem a acelerar a laicização da sociedade. Os seus órgãos directivos pensavam, com razão, que a sua influência ultrapassava, em muito, o diminuto número de associados. Na ânsia de levar a boa nova às zonas mais afastadas e, dando continuidade a uma acção iniciada em 1895, promoviam “missões” de propaganda a favor das instituições – o que, na óptica dos seus membros, significava contra a Igreja Católica – em vários lugares do país. Em Julho de 1912 programava-se o envio de missões a Évora, Castelo de Vide, Estremoz, Santarém, Veiros (Estarreja)¹⁸⁴. Essas acções eram preparadas, nas regiões a missionar, por apóstolos locais que ajudavam a desbravar o terreno. Correspondiam, por vezes, a queixas veiculadas por livres-pensadores que denunciavam a acção “jesuítica” de um sacerdote mais dinâmico na doutrinação dos seus paroquianos. A *Associação* não interpretava a actividade catequética dos padres como apostolado com um objectivo espiritual. Via sempre na origem desses cuidados um interesse meramente material. Para estes militantes do anticatolicismo, os homens da Igreja precisavam de fanatizar para não perderem o seu ganha-pão¹⁸⁵.

Considerando-se “sentinelas vigilantes”, os dirigentes da *Associação* recebiam reclamações e protestos contra “os imperdoáveis abusos cometidos por padres reaccionários” que, em muitas aldeias, faziam propaganda contra a República e atraíam as crianças com bolos, bentinhos e “outras bugigangas”¹⁸⁶. Tendo tomado

¹⁸³ *O Mundo*, Ano XII, 15/01/1912, p. 2, col. 5. Este apelo à multidão, numa espécie de democracia directa caucionando as medidas governamentais, não pode fazer-nos esquecer que os governos republicanos, contrariando promessas feitas durante a Monarquia, recusaram o sufrágio universal, temendo dar ao povo um direito que poderia ser usado como “arma tremenda de reacção e de sectarismo”. Cf. Fernando Farello Lopes, *Poder Político e Caciquismo na 1ª República Portuguesa*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p. 78. Em Junho de 1912, no Senado, foi dito que o sufrágio universal seria perigoso para as instituições republicanas, visto, que, “só nas províncias do norte há 900000 nessa instituição chamada “Filhos de Maria”. Todos esses votariam com a reacção. Cf. *O Dia*, nº 289, 20/06/1912, p. 1, col. 5. Assim, o Código Eleitoral de 1913 era mais restritivo do que no tempo da Monarquia. Não aceitava a base censitária (seguindo a lei eleitoral de 1911), exigindo que os eleitores – somente do sexo masculino – soubessem ler e escrever. O número de eleitores republicanos desceu para um número inferior aos 400 mil, quando em 1900 era de 650341. Veja-se Luís Vidigal, *Cidadania, Caciquismo e Poder – Portugal, 1890-1916*. Estudos, Lisboa, Livros Horizonte, 1988, p. 63.

¹⁸⁴ *O Livre Pensamento*, nº 25, 28/07/1912, p. 1. Lembre-se que estas “missões” já constituíam preocupação dos “círios civis” – aos quais já foi feita referência – que tinham o mesmo objectivo de divulgar a boa nova entre as populações mais afastadas dos grandes centros.

¹⁸⁵ *Ibidem*, nº 27, 11/08/1912, p. 2, col. 3.

¹⁸⁶ *Ibidem*, nº 20, 23/06/1912, p. 2, col. 3. Num livro de propaganda do livre-pensamento, dedicado a Afonso Costa, a Magalhães Lima e à Maçonaria Mundial concluía-se: “A maçonaria portuguesa e os livres-pensadores, com Magalhães Lima à sua frente, serão as sentinelas vigilantes da liberdade”. Cf. A. E. de Victoria Pereira, *Julgar Deus*, Caldas da Rainha, Typographia e Papelaria de José da Silva Dias, s. d., p. 172.

conhecimento, através dum livre-pensador de Nisa, do que se passava nesta vila, onde as autoridades, segundo a informação recebida, não tinham a energia necessária para meter na ordem o pároco, a direcção decidiu actuar. A principal acusação feita ao padre Peralta prendia-se com o facto de o mesmo sacerdote andar de porta em porta procurando convencer as mães a mandar os filhos à catequese¹⁸⁷. Movidos pelo propósito de opor a essa “propaganda deletéria” o antídoto de uma propaganda de “princípios sãos e verdadeiros”, alguns militantes deslocaram-se a Nisa, para participarem num comício¹⁸⁸.

A *Associação* interveio em Vilar, no concelho de Cadaval, cuja população, segundo acusações apresentadas, estaria a ser dominada por um pároco que, além de ser “reaccionário”, era tuberculoso, o que dava um outro tipo de legitimidade à actuação republicana. Desta vez, ninguém poderia acusar a associação de perseguir mais um padre. Tratava-se de tomar cuidados de ordem higiénica, afastando alguém que representava um perigo para a saúde pública, na medida em que continuava a ministrar o baptismo, “passando a saliva” para a boca das crianças inocentes. Na reunião da comissão de propaganda da *Associação*, onde o caso foi analisado, deliberou-se que um dos seus membros se deslocaria ao Cadaval, a proceder a indagações¹⁸⁹.

Estas visitas de delegados da *Associação* assumiam um carácter quase oficial. As autoridades locais desdobravam-se em atenções para agradar à influente entidade. Em Peniche, aonde se deslocaram para uma sessão de propaganda, os seus representantes eram esperados, na estação do caminho de ferro, pelo próprio governador civil de Leiria¹⁹⁰. As mesmas amabilidades receberam os livres-pensadores que constituíam o grémio excursionista civil do Monte, que se deslocaram a Abrantes para realizar um comício onde seria eleita a comissão local de propaganda da *Associação do Registo Civil*. Autoridades civis e militares rivalizavam em atenções para como os visitantes¹⁹¹.

Também no Cadaval, o modo como decorreu a “inspecção” é revelador do poder desta sociedade. Uma vez na região, o visitante contou com o apoio dos consócios e das autoridades oficiais, que tudo fizeram para lhe agradar. O administrador mostrou-se extremamente solícito, dando todas as explicações pedidas

¹⁸⁷ Dizia-se que o padre dava amêndoas e bolos às crianças, as quais, num dia de festa, haviam ido à igreja com laços que tinham as cores azul e branca (o que era interpretado como um sinal da opção monárquica do sacerdote). Cf. *O Livre Pensamento*, nº 20, 23/06/1912, p. 2, col. 1.

¹⁸⁸ *Ibidem*, nº 27, 11/08/1912, p. 1, col. 1. Foram acolhidos pelo *Orfeon Infantil Onze de Agosto*, que era ensaiado por uma professora particular, considerada “a mais enérgica livre-pensadora” do concelho. *Ibidem*, nº 28, 18/08/1912, p. 1, col. 4. A existência deste grupo infantil mostra que os anti-religiosos estavam atentos à doutrinação das crianças, actuando de modo semelhante ao padre, cujo procedimento censuravam.

¹⁸⁹ *Ibidem*, nº 20, 23/06/1912, p. 2, col. 2.

¹⁹⁰ *Ibidem*, nº 65, 4/05/1913, p. 1.

¹⁹¹ *Ibidem*, nº 29, 25/08/1912, p. 3, col. 1.

e procurando comprovar diligências já feitas, para resolver a questão do padre tuberculoso. Quando o delegado da *Associação* lhe comunicou o desejo de realizar nesse mesmo dia uma conferência sobre livre-pensamento, concedeu-lhe todas as facilidades. A sala onde teve lugar a conferência estava repleta, não faltando nenhuma das autoridades e vultos de maior destaque social. Prolongou-se até às 24 horas¹⁹². Tratando-se de uma sessão com a finalidade de doutrinar os ouvintes, é bom ter-se em conta que os padres católicos estavam impedidos de fazer catequese a essas horas. Quanto à actuação junto do padre Leonilde de Gouveia, pároco da freguesia de Vilar, no mesmo concelho, de quem havia queixas de que seria jesuíta e tuberculoso, o membro da *Associação do Registo Civil* apresentou-se em sua casa fardado e armado, certamente como forma de intimidação. Notou-lhe a rouquidão, o cansaço, a face amarela e macilenta. Mas, se o visitante desejaria saber algo sobre as suas opções políticas, nada conseguiu, visto que o sacerdote se esquivou ao assunto¹⁹³.

A diligência cobriu-se de êxito, pois o pároco de Vilar foi afastado. O articulista de *O Livre Pensamento* assegurou que o padre fora tratado “com humanidade”. “Preso” por ser um elemento perigoso à higiene e ao regime, tinha sido rodeado de “todas as comodidades”¹⁹⁴. Talvez tivesse sido assim. Mas o termo “preso” para designar o seu afastamento faz supor alguma violência, se não física, pelo menos moral.

Certamente, mesmo em ambientes à partida julgados desfavoráveis, estes apóstolos conseguiam algum sucesso. Prova-o o comício realizado em Vilar, cuja população, no dizer dos radicais republicanos, se encontrava fanatizada pelo padre afastado. A acreditar na folha da *Associação do Registo Civil*, os “missionários” foram ovacionados à chegada por populares que acompanhavam esses vivos com *morras* aos jesuítas, aos “de cara rapada”, aos traidores. O articulista, naturalmente encantado, tecia o comentário: “Mal se viram livres da nefasta influência do padre, transformaram-se de servos em homens livres”¹⁹⁵.

Escudada na faculdade, já demonstrada, para pôr na rua centenas de milhares de pessoas, os dirigentes da *Associação* reivindicavam para si a responsabilidade pela *Lei da Separação*. Esta lei era o seu “diploma de honra”. Como se escrevia em Abril de 1912, a lei fora publicada devido à “campanha de reclamação e propaganda, preparando a massa anónima para a receber”¹⁹⁶. Com um poder que lhe advinha do estatuto que construía para si de ser “sentinela vigilante” e da capacidade de mobilização de que dera provas, arrogava-se mesmo um poder paralelo

¹⁹² *Ibidem*, nº 22, 7/07/1912, p. 1, col. 5.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*, nº 26, 4/08/1912, p. 2, col. 1.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*, nº 11, 21/04/1912, p. 2, col. 4.

– ou até superior – ao das instituições legais, numa espécie de democracia directa, vigilante. Em 1912, o debate no Congresso sobre a representação diplomática no Vaticano, cuja extinção vinha sendo exigida pelos jacobinos, repercutiu-se de uma forma extremamente violenta nas páginas de *O Livre Pensamento*. Comentando a votação feita no Senado, onde foi decidido manter a legação, os órgãos directivos do jornal, que consideravam a existência da legação “inútil, ilógica e dispendiosa”, deram largas à sua ira, não se coibindo de atacar as próprias instituições das quais se afirmavam defensores. Lembrava-se que o encerramento da legação fora uma das reclamações feitas pela multidão que, mobilizada pela *Associação*, em 14 de Janeiro, fora dar o seu apoio ao Governo pelas medidas anticlericais tomadas¹⁹⁷. Agora, uma maioria insignificante de vinte e três senadores tivera a “audácia suprema e revoltante de achincalhar a *Associação do Registo Civil*” – considerada como uma instituição “benemérita e de utilidade pública” – e o “estranho desplane de votar ao maior desprezo as reclamações do povo”. A direcção deliberou lavrar um enérgico protesto e declarou estar disposta a usar todos os meios para que a legação fosse suprimida, “pois não consente que quaisquer entidades, sejam ou não oficiais, escarneçam da instituição [...] nem permitirá que essas mesmas entidades lancem uma afronta à opinião pública, abusando do mandato que lhes foi conferido, ou que se presume que lhes foi conferido pelo eleitorado”¹⁹⁸. Porque o parlamento devia ser o eco da opinião pública que se manifestara em “centenas de milhares de adesões”¹⁹⁹. Contra a ideia de que a legação seria uma “sentinela vigilante” junto do inimigo, argumento usado por Afonso Costa, que defendeu a sua permanência²⁰⁰, escrevia-se:

“Precisamos de sentinelas vigilantes cá dentro, para cortar as asas aos padres rebeldes, de sentinelas vigilantes em certas escolas mesmo algumas oficiais, onde o ensino religioso se ministra ainda, encapotadamente numas, às claras noutras”²⁰¹.

Por ser mais difícil a angariação de sócios nas regiões nortenhas, não admira que, a essas zonas, consideradas mais reaccionárias, porque mais enfeudadas ao

¹⁹⁷ *Ibidem*, nº 22, 7/07/1912, p. 1, col. 1. Com um considerável exagero, pretendia-se que, na manifestação de 14 de Janeiro estivera a nação “quase em peso”. *Ibidem*, Ano II, nº 50, 19/01/1913, p. 1, col. 1

¹⁹⁸ *Ibidem*, nº 21, 30/06/1912, p. 1, col. 4.

¹⁹⁹ *Ibidem*, nº 22, 7/07/1912.

²⁰⁰ Afonso Costa, “sessão parlamentar nº 150” de 28/06/1912, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., p. 208. Ainda durante a Monarquia algumas vozes se levantaram, defendendo a existência de uma só representação diplomática em Roma que tratasse dos assuntos no Quirinal e no Vaticano. Agora o caso era diferente. Pretendia-se cortar radicalmente com a Santa Sé. Mas só em 10 de Julho de 1913, durante o governo presidido por Afonso Costa, será publicado o diploma extinguindo a representação diplomática junto do Vaticano. Cf. Soares Martínez, *ob. cit.*, pp. 98-100.

²⁰¹ *O Livre Pensamento*, nº 22, 7/07/1912, p. 1, col. 2.

clero, as visitas fossem diminutas²⁰². Mas, mesmo aí, a influência da *Associação* fazia-se sentir. A ela recorriam os militantes republicanos, que denunciavam todo o tipo de ocorrência que lhes parecia menos de acordo com o estabelecido na nova legislação e com o espírito dos novos tempos. A *Associação do Registo Civil* funcionava, com frequência, como canal paralelo, sendo intermediária junto do ministro da Justiça, dos protestos apresentados pelos correligionários. Transmitia queixas que, de todos os pontos, lhe chegavam, acerca do comportamento de alguns padres, e exercia pressão sobre os órgãos responsáveis, indo até ao ministro, para que não fossem autorizadas procissões em determinadas localidades²⁰³.

Assim, reclamou junto do ministro da Justiça contra o facto de, em Aveiro, quando passava a procissão das cinzas, uns agentes policiais terem intimado, exactamente como costumavam fazer no passado, algumas pessoas a descobrir-se²⁰⁴. Os agentes haviam recebido instruções do seu superior – porventura mais interessado em evitar conflitos do que em tomar medidas anti-religiosas – no sentido de se dirigirem aos assistentes, que estivessem com chapéu na cabeça, convidando-os a descobrir-se. Numa concessão aos novos tempos, haviam sido advertidos de que não deviam insistir no caso de o infractor persistir na sua atitude. Deviam, sim, colocar-se a seu lado até ao fim, para o defender de qualquer agressão²⁰⁵. Considerando o procedimento policial como “uma infracção à lei emancipadora”, a *Associação* acusou especialmente a autoridade de quem tinham partido tais orientações²⁰⁶. Provavelmente, entenderia não haver qualquer mal nos incidentes que pudessem gerar-se, os quais demonstrariam que, para bem da ordem pública, devia ser proibido qualquer acto de culto externo.

²⁰² Nessas regiões actuavam as forças armadas e os militantes locais que, quase sempre, tinham algum cuidado em não chocar demasiado as populações. De Lisboa partiam grupos de militantes, em “missões” organizadas, tentando converter os povos, que se considerava encontrarem-se ainda mergulhados no obscurantismo. Uma associação que se deslocou ao norte em diversas ocasiões foi a *Pró-Pátria*, “instituição destinada a desenvolver a educação cívica do povo, especialmente na província, por meio de palestras, conferências e comícios, de preferência nos pontos onde a acção jesuítica e clerical mais tenha feito sentir a sua pútrida e nefasta influência”. Tinha a sua sede na Rua do Arco do Cego, 4, 2º, Lisboa e os sócios pagavam, pelo menos, cem réis. De acordo com informação fornecida pelo *Notícias do Norte*, semanário que se publicava em Braga, cidade onde havia sócios da mesma sociedade. *Ibidem*, Ano V, nº 493, 7/01/1912, p. 3, col. 6. Em Agosto de 1911, elementos do grupo, de que fazia parte Maria Veleda, estiveram em Braga, tendo realizado sessões em várias localidades do Minho. *Ibidem*, Ano IV, nº 473, 20/08/1911, p. 3, col. 3. Em Setembro do ano seguinte, o grupo (integrando Maria Veleda e António Macieira) esteve na região de Castelo Branco. Era acompanhado pelo *Grupo Dramático República*, que apresentou alguns espectáculos. Enaltecendo o trabalho de Maria Veleda, hábil em convencer o elemento feminino, o redactor do jornal, ao referir-se largamente à acção desenvolvida, entendeu que ficava demonstrado “à evidência que não é com vinagre que se apanham moscas”. Cf. *A Pátria Nova* (Castelo Branco), nº 44, 20/09/1912, p. 1, col. 6.

²⁰³ O jornal *Republica*, num elogio à obra da associação, referiu alguns desses casos. Cf. *Republica*, Ano II, nº 443, 9/04/1912, p. 4, col. 5.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 5, 10/03/1912, p. 1, col. 1.

²⁰⁶ *Ibidem*.

A *Associação* reagiu violentamente ao ter conhecimento de que em Fão, nas procissões da semana santa de 1912, se tinham incorporado os membros da comissão paroquial, o ajudante do registo civil e outras entidades. Fazia guarda de honra uma força de polícia civil dirigida pelo regedor. Avaliando a conduta da polícia, o articulista de *O Livre Pensamento*, classificou-a de “infame”, visto que a sua função destinava-se a manter a ordem e não a fazer guarda de honra a “mascaradas indecentes”. Quanto às outras autoridades locais, na sua óptica, estes indivíduos deviam ser, “não simplesmente demitidos de cargos que são incompetentes para desempenhar, mas escorraçados a pontapés”²⁰⁷.

Os próprios sócios não estavam fora do círculo sobre o qual incidia a vigilância. Assim, em 1916, o delegado de Estremoz acusou um consócio, perante a Direcção, de ter infringido os estatutos, assistido a uma missa. Um outro sócio, de Almada, foi acusado de ter assistido a um funeral religioso²⁰⁸.

Os dirigentes da *Associação* andaram muito atarefados nos últimos meses de 1917, como reacção às notícias veiculadas pela imprensa, sobre os acontecimentos de Fátima. Convertido em “campo de polarização do confronto entre a Igreja e o republicanismo”²⁰⁹, o fenómeno de Fátima deu origem a uma movimentada campanha, dinamizada pela *Associação*, em luta contra as notícias que percorriam o país. Em Novembro, sessões de propaganda contra a Igreja Católica tiveram lugar em Cascais, Monte da Caparica, Sintra, Aldegalega, Lisboa, Setúbal, Vila Nova de Ourém. Foram mesmo à Cova da Iria, ao próprio lugar das tão faladas aparições, gritar *vivas* à República²¹⁰ que, a seus olhos, se encontrava ameaçada.

Outros “vigilantes da República”

Como a *Associação do Registo Civil*, também os elementos da Carbonária se viam como guardas da República, vigiando para que o processo revolucionário não conhecesse recuos. Contudo, a Carbonária, cuja influência na preparação e concretização do movimento antimonárquico é bem conhecida²¹¹, estava mais preparada para a acção directa, de cunho insurreccional.

O nascimento e a actividade desenvolvida por esta sociedade estão relacionados com a crise em que mergulhou o país após o Ultimato. Uma nova geração aparece em cena, conseguindo impor-se ao pedagogismo dos que esperavam que,

²⁰⁷ *Ibidem*, nº 12, 28/04/1912, p. 2, col. 2.

²⁰⁸ Tais factos foram inseridos nas actas da Direcção. Cf. Luís Vaz, *ob. cit.*, p. 93. Este género de infracções dava lugar a processo, susceptível de conduzir à expulsão.

²⁰⁹ António Teixeira Fernandes, *O Confronto de Ideologias na Segunda Década do Século XX – À volta de Fátima*, Porto, Edições Afrontamento, 1999, p. 285.

²¹⁰ *Idem, ibidem*, pp. 273 e ss.

²¹¹ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., pp. 137 e ss.

por uma via pacífica, através do derramar das Luzes, a República acabaria por despontar, no cumprimento das leis sociológicas definidas pelo positivismo²¹².

É nesta conjuntura que se deverá entender o aparecimento, quase em simultâneo, em Coimbra e em Lisboa²¹³, de associações secretas, com o objectivo de fornecer preparação militar aos associados, em ordem a um movimento revolucionário. Estas sociedades inspiravam-se em outras organizações, com carácter mais ou menos embrionário, surgidas nos anos 20 do século XIX e, depois nos anos 40²¹⁴. O novo carbonarismo, inspirado no modelo da Carbonária italiana, nasceu ligado a algumas lojas maçónicas e teve em Luz de Almeida – iniciado na Maçonaria com o nome simbólico de Desmoulins – o seu grande dinamizador e chefe supremo.

Conquanto houvesse muitos contactos entre a Maçonaria e a Carbonária, com militantes pertencentes a uma e a outra das organizações²¹⁵, a verdade é que a última tinha uma dinâmica própria, com objectivos conspirativos e aberta a todas as classes sociais²¹⁶. Do mesmo modo, muitos carbonários pertenceram, certamente, à *Associação do Registo Civil*, tendo em conta os objectivos comuns, na campanha laicizadora. Segundo Machado Santos, a manifestação anticlerical de 2 de Agosto de 1909 – que terá reunido cerca de 100000 pessoas – foi um desfile carbonário, embora só um terço pertencesse efectivamente à associação secreta²¹⁷.

Lisboa, naturalmente, encontrava-se na primeira linha no que respeita ao recrutamento. Mas algumas cidades afastadas da capital não ficaram de fora. Nos dois últimos anos da Monarquia a organização alastrou até Bragança, Vila Real, Faro, Portimão...²¹⁸. Nos primeiros meses após o 5 de Outubro, com um ambiente

²¹² Veja-se Amadeu Carvalho Homem, “Conciliação e confronto no discurso republicano”, in *Da Monarquia à República*, Viseu, Palimage, 2001, pp. 27-56.

²¹³ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 138.

²¹⁴ Cf. “Cronologia, essencial da história da Carbonária”, in José Brandão, *Carbonária – O Exército Secreto da República*, Lisboa, Publicações Alfa, 1990, p. 133.

²¹⁵ Manuel Borges Grainha, *História da Franco-Maçonaria em Portugal 1733-1912*, Lisboa, 1913, p. 135. Segundo este autor, na véspera do 5 de Outubro o número de filiados na Carbonária ultrapassava os 40000 homens.

Em Janeiro de 1910 constituiu-se em Coimbra o *Comité Revolucionário da Carbonária*, ou *Portugália*, integrando estudantes universitários e “homens de profissão”. Todos os estudantes pertenciam à loja *A Revolta*. Do grupo de estudantes fazia parte Bissaya Barreto que viria a separar-se do sector radical, aderindo ao Partido Evolucionista. Será um grande apoiante e amigo de Salazar. Cf. Jorge Pais de Sousa, *Bissaya Barreto – Ordem e Progresso*, Coimbra, Liv. Minerva Editora, 1999, p. 57.

²¹⁶ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 138.

²¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 140. Heliodoro Salgado e Machado Santos são exemplos de republicanos que pertenceram, simultaneamente, à Maçonaria, à Carbonária e à *Associação do Registo Civil*. Mas as tomadas de posição contra os chamados “democráticos”, por parte do herói da Rotunda, conduziram-no a um afastamento relativamente à *Associação*, de onde foi expulso em Março de 1914. Cf. Luís Vaz, *ob. cit.*, p. 99.

²¹⁸ José Brandão, *ob. cit.*, p. 70 e Vasco Pulido Valente, *O Poder e o Povo*, cit., p. 74. Contudo, a presença dos carbonários não devia ser muito visível. No jornal republicano *O Porvir*, que se publicava em Famalicão,

de exaltação revolucionária, propício ao recrutamento de activistas ansiosos por mostrar o seu amor à causa, multiplicaram-se as agremiações de carácter popular que, seguindo o modelo carbonário, se propunham lutar com armas na mão em defesa da República. Batalhões paramilitares, cuja constituição foi estimulada pelas autoridades, pretendiam ser os “grandes guardiões da República”, entrando em concorrência com os carbonários²¹⁹. E, se Lisboa estava na vanguarda desta movimentação, as outras cidades procuravam não ficar para trás. Em Dezembro de 1910, Aveiro e Viseu já tinham batalhões de voluntários²²⁰. No mês seguinte, na Covilhã, ao realizar-se o segundo exercício do batalhão de voluntários, com a presença de cento e três elementos, foi-lhes distribuído igual número de espingardas do regimento de infantaria 21²²¹. Em Leiria, nos inícios de Julho de 1911, o corpo de voluntários encontrava-se constituído, tendo iniciado a sua instrução militar²²². Na cidade de Castelo Branco a sua constituição foi um pouco mais tardia. Somente em Outubro de 1911 foi organizado o *Corpo de Voluntários de Salvação Pública*²²³. Mesmo nas vilas surgiam iniciativas deste género. Em Gouveia, no mês de Dezembro de 1910, iniciavam-se no Centro Republicano as inscrições dos que desejassem integrar o batalhão de voluntários *Viriato da Estrela*²²⁴. Mas só em Outubro do ano seguinte se deu por terminado esse processo e os voluntários, que se propunham defender a República e a Pátria dos inimigos internos e externos, iniciaram a instrução militar²²⁵. Em Tondela, no mês de Julho de 1911, estava constituído um agrupamento do mesmo género, com elementos das várias freguesias. A aldeia de Lobão contribuiu com quarenta e três²²⁶. Poucos meses depois, na vila de Penacova, organizava-se um batalhão patriótico. A sua comissão promotora enviou ao ministro da Guerra, por intermédio do governador civil de Coimbra, uma representação, solicitando armamento e equipamento²²⁷. Em Outubro, depois dos acontecimentos que puseram em alvoroço toda a zona do Porto, o administrador de Gondomar diligenciava para que lhe fossem fornecidas cinquenta pistolas para armar republicanos da sua confiança²²⁸.

em Novembro de 1912 negava-se que a Carbonária tivesse ramificações fora de Lisboa. Cf. *O Porvir*, Ano XV, nº 243, 3/10/1912, p. 1, col. 1-3.

²¹⁹ José Brandão, *ob. cit.*, p. 102.

²²⁰ *O Democrata* (Aveiro), Ano III, nº 148, 16/12/1910, p. 1, col. 6 e *A Voz da Oficina* (Viseu), Ano XIII, nº 734, 20/01/1911, p. 1, col. 3.

²²¹ *Correio do Norte* (Porto), Ano I, nº 179, 28/01/1911, p. 3, col. 1.

²²² *O Radical* (Leiria), Ano I, nº 23, 6/07/1911, p. 3, col. 1.

²²³ *Notícias da Beira* (Castelo Branco). Ano VII, nº 361, 15/10/1911, p. 2, col. 2.

²²⁴ *A Solidariedade* (Gouveia), Ano IV, nº 185, 25/12/1910, p. 1, col. 5.

²²⁵ *Ibidem*, nº 224, 15/10/1911, p. 2, col. 2 e nº 225, 22/10/1911, p. 2, col. 2.

²²⁶ *Voz de Tondela*, Ano I, nº 7, 12/07/1911, p. 2, col. 1.

²²⁷ Arquivo da Universidade de Coimbra, *Registo da Correspondência Expedida pela 1ª Repartição da Secretaria deste Governo Civil aos Diferentes Ministérios*, 4/09/1911, fls. 5.

²²⁸ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência recebida pelo Governo Civil*, M 873.

Este fervor republicano não se confinou ao Continente. Na Ilha Terceira, logo em 1911 se procurou criar o *Batalhão de Voluntários da Terceira*. Na reunião preparatória, um primeiro-sargento explicou que, para combater a reacção, havia que combater o padre romano, pois que as forças vivas do passado se concentraram em torno da batina²²⁹.

Agrupamentos de autodenominados carbonários, comités de vigilantes da República com diferentes designações, onde é impossível delimitar claramente os fins políticos e os fins criminosos²³⁰, pululavam por todo o país, pretendendo sobrepor-se às autoridades existentes. O comandante militar do quartel general do Porto, em ofício dirigido ao governador civil, com data de 22 de Novembro de 1911, queixava-se de um grupo de voluntários denominados *Amigos da República* a quem teriam sido concedidos poderes para fazerem imposições a toda a gente. Um oficial do exército revelara o seu descontentamento por ter sido forçado, por um desses agrupamentos – *Grupo Liberdade e República* –, a identificar-se²³¹.

Nem todos os republicanos viam com bons olhos estes bandos. Era intensa a preocupação face a essa gente que, sem qualquer disciplina, em vez de ajudar, prejudicava a República. Um semanário republicano de Famalicão denunciou a facilidade com que eram recrutados os membros dessas organizações e a impertinência com que intervínham em assuntos da exclusiva responsabilidade das autoridades reconhecidas. Referiu-se, de um modo especial, a um *Comité de Defesa da República*, constituído por seis ou oito indivíduos, que se havia formado na freguesia de Santa Eulália de Arnoso. Todos de “problemática cotação política que só agora se lembram de ser republicanos” e alguns, “de tão inferior cotação e com tal cadastro político” que expunham a República ao descrédito. Estes homens, arrogantes na importância de que se viam investidos, não respeitavam a autoridade local e intimidavam os habitantes da freguesia. Ameaçavam denunciá-los, prendê-los e deportá-los como inimigos da República, alegando “misteriosos poderes” que os colocavam acima do regedor e, mesmo, do administrador concelhio. Ao ser advertido por este, o chefe do grupo recorreu para alguém de onde esperaria receber apoio. Mas parece que não conseguiu os seus intentos, devido ao bom senso da autoridade superior do distrito²³².

Na cidade de Coimbra, em Outubro de 1911, nas esquinas e portas de conhecidos *talassas* que, segundo era insinuado, poderiam estar a preparar atentados contra a vida de cidadãos republicanos, foram afixados papéis contendo ameaças:

²²⁹ Carlos Cordeiro, *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*, Lisboa, Edições Salamandra, 1999, p. 53, nota 43.

²³⁰ A. H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Palas Editores, 1976, p. 254.

²³¹ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência Recebida pelo Governo Civil*, M 873.

²³² *O Porvir*, Ano XV, nº 243, 3/10/1912, p. 1, col. 1-3.

“averiguada que seja a culpabilidade, ainda que somente por provas morais, serão justificados onde quer que se encontrem”²³³.

O secretismo e a simbologia esotérica usada funcionavam como instrumentos de coacção. Em Viseu, na noite de 31 de Janeiro de 1912, apareceu afixado nas portas de algumas casas da cidade um papel tarjado de luto, com os seguintes dizeres:

∴



“Por resolução do núcleo carbonário é avisado o cidadão morador nesta propriedade que à primeira tentativa de rebelião contra o régimen actual, será eliminado do número dos vivos.

Trac.: em Jerusa.: no Gr.: Firm ∴ da carb.: Portuguesa
Aos 31 de Janeiro de 1912
Pelo Comité S. Marat – 3.:”

O próprio jornal que inseriu o texto ameaçador²³⁴ procurava não dramatizar demasiado, sugerindo mesmo poder tratar-se de “garotice” de mau gosto. Chamava, contudo, a atenção para a autoridade.

A organização que conseguiu maior notoriedade e inspirou um terror mais generalizado foi, certamente, a *formiga branca* – “coorte arruaceira do afonsismo”, utilizando a definição de Machado Santos – cujos membros, em 1913, recebiam ordens directamente do governador civil de Lisboa, Daniel Rodrigues²³⁵, irmão do ministro do Interior.

Armados, manipulando explosivos, estes agrupamentos eram extremamente perigosos, até pelos acidentes que podiam provocar involuntariamente. Em Março de 1912, na rua de Miragaia, no Porto, quando alguns activistas, pertencentes a

²³³ *O Mundo* publicou o texto, transcrito por Raul Brandão, *Memórias* (tomo II), cit., p. 141.

²³⁴ *Correio da Beira* (Viseu), Ano I, nº 89, 3/02/1912, p. 2, col. 4. Provavelmente, Trac.: seria antes Traç.:, abreviatura de “Traçado”. Jerusa.: seria a forma abreviada de Jerusalém, cidade muito ligada à tradição bíblica e mítica que informa o ritual maçónico. Cf. A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, cit. Os autores do texto estavam a par dos sinais característicos da escrita maçónica.

²³⁵ Machado Santos apresenta mesmo o fac-símile do bilhete de identidade de um *formiga*, assinado por Daniel Rodrigues. O herói do 5 de Outubro refere-se igualmente às carbonárias brancas, pretas, amarelas, de várias cores, guerreando-se no subsolo e aos “comités de vigilância” que criavam no exército um clima de delação. Cf. Machado Santos, *ob. cit.*, pp. 28-31. No regimento de Caçadores 3 de Valença, todos – mesmo o comandante – temiam um 2º sargento carbonário que se fazia obedecer como “um régulo caprichoso”. Cf. Hipólito de la Torre Gomez, *Contra-Revolução – Documentos para a História da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Ed. Perspectivas e Realidades, 1982, p. 76.

um grupo de defesa da República, se encontravam a fabricar bombas de dinamite, ocorreu uma tremenda explosão que provocou a morte de treze indivíduos e feriu muitos outros. Entre os mortos estava um barbeiro, apontado como chefe do grupo²³⁶.

Dado que todas estas organizações afirmavam perseguir os mesmos objectivos – a defesa da República – é difícil, muitas vezes, perante uns tantos “patriotas” que apareciam aqui e ali cercando casas de “reaccionários” ou destruindo jornais adversários, saber se estamos em presença de elementos da velha Carbonária ou dos novos agrupamentos. O seu êxito tem a ver, certamente, com o desejo de ascensão social dos seus membros. Homens de classes extremamente modestas, habituados a ocupar os degraus mais humildes da sociedade, eram respeitados e temidos por gente que, em condições normais, desfrutaria de maior consideração. Por isso, muitos trabalhadores corriam a alistar-se nos novos batalhões em vez de se juntarem aos seus colegas do movimento sindical²³⁷. Jaime Magalhães Lima deu-nos o testemunho do cidadão comum que, após o 5 de Outubro, passou a não saber quem detinha a autoridade. Qualquer indivíduo que, em princípio, pareceria estar sujeito às mesmas leis que ele, surgia-lhe inesperadamente armado e habilitado para o vigiar e prender quando lhe aprouvesse. Um modesto caixeiro, um simples operário, podiam trazer, por baixo da roupa, uma arma e um título que lhe conferiam autoridade recebida por “nomeação oculta, incerta e misteriosa”. O cidadão comum passou a ver esbirros e espiões em toda a gente e em toda a parte.

“A impressão de desconfiança que esses processos de governo criaram em todo o país ficará marcando uma página triste da nossa história política”²³⁸.

Este tipo de militantes, reactualizando a tradição jacobina, não confiava nas autoridades nomeadas e defendia que nem só a estas cumpria velar pelas instituições. “A República está confiada à guarda do povo que por ela tem que velar” – afirmava um jornal algarvio²³⁹. A existência de todas essas ingerências era um sintoma de enfraquecimento ou, mesmo, de inexistência de Estado, dando origem a desacertos e arbitrariedades. Vigilantes, guardas da revolução, carbonários, encontrando legitimidade na sua situação de revolucionários, sentiam-se no direito de controlar a vida dos cidadãos, entrar em suas casas, prendê-los até. Os padres, mormente os não pensionistas, eram alvos privilegiados. Como alertava

²³⁶ *Notícias de Alcobaça*, Ano XIII, nº 622, 24/03/1912, p. 1, col. 4. Mas o fabrico de bombas continuou. Em Lisboa, nos dias 20 e 21 de Julho de 1913, foram encontradas mais de mil. Cf. *O Comércio de Viseu*, Ano XXVIII, nº 2810, 7/08/1913, p. 1, col. 1.

²³⁷ Vasco Pulido Valente, *O Poder e o Povo*, cit., pp. 142 e ss.

²³⁸ *Educação Nacional*, Ano XVIII, (2ª série), nº 68, 7/07/1911, p. 1, col. 1.

²³⁹ *Província do Algarve*, Ano III, nº 120, 4/03/1911, p. 1, col. 1.

o *Província do Algarve*, os homens da Igreja, “salvo raríssimas exceções”, eram inimigos da República, pelo que se tornava indispensável tê-los sob vigilância²⁴⁰.

Em caso de prisão, podia acontecer que não fossem consultadas as autoridades legítimas, as quais nem sequer se atreveriam a reclamar. Nos finais de 1911, no concelho de Barcelos, dois padres foram presos por intimação de dois civis vindos de Braga, que não deram qualquer satisfação ao administrador concelhio. O governador civil de Braga pareceu aceitar a iniciativa dos revolucionários, embora desconhecendo o motivo da prisão, e remeteu-os para o Porto. Por aqui nada constar contra eles, foram novamente enviados para Braga e, desta cidade, novamente para Barcelos, sendo então libertados pelo juiz, por ninguém reclamar a sua prisão²⁴¹.

Em Julho de 1911 o administrador de Freixo de Espada à Cinta comunicou ao governador civil de Bragança que, numa das freguesias do concelho, haviam aparecido dois homens vestidos de preto, alpercatas de couro, armados com pistolas e transportando bandeiras republicanas. Ameaçavam tudo e todos, especialmente o pároco, em nome da República. O administrador afirmava desconhecer as intenções dessa gente²⁴².

Qualquer um se podia apresentar como guardião da República e agir de acordo com esse estatuto. O acontecido em Monchique é exemplar. Nesta localidade foi dada voz de prisão a um funcionário do registo civil que trocava impressões sobre política com outra pessoa. O homem que deu voz de prisão alegou a sua qualidade de carbonário, tendo mantido a detenção por algum tempo. Afinal, tudo não passava de uma brincadeira e o carbonário – que não o era – quisera apenas pregar uma partida²⁴³. Mas nem sempre era brincadeira. Em carta enviada para o semanário *Alma Algarvia*, um revolucionário, que se apresentava com o sugestivo nome de Buíça, alertou para o facto de aparecerem em vários lugares da província indivíduos que se faziam passar por carbonários, sem o serem. Este Buíça que, certamente, se considerava um autêntico carbonário, pediu que fossem vigiados esses falsos carbonários²⁴⁴. Também o jornal *O Intransigente*, referindo-se

²⁴⁰ *Ibidem*.

Nem sempre os governantes concordavam em delegar nestes revolucionários o direito a exercer autoridade sobre os cidadãos. Em Outubro de 1911, perante as notícias chegadas do norte, sobre incursões monárquicas, Luz de Almeida manifestou interesse em partir para Bragança, embora não tivesse recebido qualquer encargo oficial, e solicitou do ministro do Interior autorização para levar consigo uma força de marinheiros. Mas o ministro (João Chagas) recusou autorizar a intervenção de pessoas não investidas de funções oficiais. Procedimento idêntico teve em relação ao governador civil de Braga, que solicitara ao ministro da Guerra armamento destinado aos voluntários que acompanhariam presos políticos a Lisboa. O ministro (igualmente chefe do Ministério) não concordou, por entender que os presos deviam ser acompanhados por forças militares. Cf. ANTT, Min. Interior, M 324.

²⁴¹ *Republica*, Ano I, nº 320, 4/12/1911, p. 4, col. 1.

²⁴² Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. nº 0055.

²⁴³ *Alma Algarvia*, Ano I, nº 19, 16/07/1911, p. 1, col. 2.

²⁴⁴ *Ibidem*, nº 50, 18/02/1912, p. 1, col. 5.

aos malfeitores que se acobertavam sob essa designação, reclamava a prisão de todos aqueles que, sendo impostores ou autênticos carbonários, comprometessem o bom nome da instituição²⁴⁵.

As medidas tomadas por algumas autoridades, no sentido de se acabar com os abusos das prisões levadas a cabo por particulares, mostram como esses casos estariam longe de constituir uma raridade. Em Abril de 1911, o comissário da polícia de Coimbra fez afixar um edital proibindo que populares continuassem a efectuar prisões. Para o articulista do semanário *Defesa*, essa disposição era resultante das detenções que haviam sido feitas injustificadamente, pelo que não tinham sido mantidas²⁴⁶. Contudo, mesmo com as providências tomadas, a situação em Coimbra não normalizou. Decorridos quase dois meses, ouviam-se protestos dos familiares de “cidadãos honestos” que haviam sido presos por carbonários e continuavam detidos²⁴⁷.

As situações de irregularidade não estavam circunscritas a Coimbra. Nos inícios do mês de Julho de 1911, escrevendo para o diário *Educação Nacional*, Jaime Magalhães Lima aplaudia as medidas do governador civil de Lisboa, recomendando aos seus delegados que cumprissem as ordens do ministro do Interior, que não permitiam prisões realizadas por pessoas estranhas às autoridades competentes²⁴⁸. Os excessos continuaram, decerto, em várias localidades, dado que, em Dezembro desse ano, o administrador de Ovar fez distribuir um edital onde chamava a atenção para os indivíduos que se apresentavam como sendo agentes de sociedades secretas, servindo-se dessa qualidade para espalhar a inquietação e o terror. Pensando que a existência de tais sociedades não se justificava no novo regime, asseverava que tinha gente suficiente para assegurar a ordem, sendo desnecessária a colaboração dos bem intencionados e necessária a punição dos que exorbitavam²⁴⁹.

Mas a situação de insegurança permaneceu em muitas zonas do país. E nem todos os administradores seguiam o exemplo do seu colega de Ovar, não consentindo que voluntários tomassem a iniciativa de proceder a detenções. Alguns apreciavam mesmo a colaboração desses revolucionários. Em Julho de 1912 – num período de algum sobressalto, devido às notícias de incursões monárquicas – o administrador da Figueira da Foz informava o governador civil que tudo corria normalmente. O batalhão voluntário e a carbonária mantinham-se vigilantes.

²⁴⁵ *O Cidadão* (Évora), Ano I, nº 48, 18/09/1912, p. 1, col. 4. O periódico *A Comarca de Arganil* referiu-se a dois indivíduos que se diziam carbonários e, a coberto deste designativo, provocavam “pessoas sérias” – ainda que “verdadeiros e são republicanos” – com ditos soezes, sem que houvesse qualquer reacção, da parte da autoridade administrativa. Cf. *A Comarca de Arganil*, Ano XI, nº 546, 14/09/1911, p. 1, col. 3.

²⁴⁶ *Defesa* (Coimbra), Ano III, nº 290, 4/04/1911, p. 2, col. 2.

²⁴⁷ *O Dia*, nº 94, 25/05/1911, p. 1, col. 2.

²⁴⁸ *Educação Nacional*, Ano XVI, nº 5, 2ª série, 7/07/1911, p. 1, col. 1.

²⁴⁹ *O Poveiro*, Ano II, nº 74, 22/12/1911, p. 3, col. 4.

Tinham sido efectuadas somente três buscas, em resultado de denúncias. Uma delas fora a casa do prior de Ferreira-a-Nova, onde se deslocou, acompanhado por quatro voluntários²⁵⁰. Também o administrador de Alvor, quando foi fazer uma busca à residência do pároco, justificada por uma denúncia recebida, se fez acompanhar pelo tenente da guarda fiscal e uns tantos correligionários²⁵¹.

A portaria de 16 de Julho de 1912, publicada pelo ministro do Interior, Duarte Leite, reiterava avisos e ameaças, pretendendo pôr cobro ao procedimento arbitrário dos indivíduos que, não investidos de autoridade, efectuavam buscas domiciliárias e prisões²⁵². Mais uma vez, parece ter sido letra morta. Em Alcobaça, nos finais desse ano, o administrador continuava a sancionar prisões efectuadas por particulares conduzidos por motivações políticas. Muitos cidadãos, por se sentirem inseguros, haviam abandonado o concelho²⁵³.

5. A multidão dos silenciosos e invisíveis

O grande medo

Pelos cortejos cívicos que percorriam as principais ruas das cidades e vilas do país nos meses a seguir à implantação da República, com os cidadãos a cantar hinos patrióticos e a soltar *vivas* e *morras*, pelos numerosos comícios que tinham lugar mesmo em aldeias remotas, parecia que todo o país comungava no mesmo entusiasmo delirante. Contudo, alguns testemunhos dão-nos a conhecer que, sob toda essa euforia, esse agitar de bandeiras e palavras de ordem, uma outra realidade se escondia. Mesmo em Lisboa. Num período revolucionário preocupado sobretudo em acabar com a influência da Igreja Católica, os membros do clero e os familiares que os acompanhavam não se sentiam seguros. Os amigos dos religiosos pertencentes a congregações extintas, que se encontravam presos, deportados ou dispersos pelo país, não poderiam comungar da euforia geral, que se manifestava com palavras consideradas ofensivas. Com o crescer da denúncia, da perseguição, da zombaria em relação às práticas religiosas, com o suceder da legislação anticatólica, os crentes viam-se remetidos para um círculo que lhes permitia uma acção

²⁵⁰ Arquivo Municipal da Figueira da Foz, *Copiador – Correspondência para o governo civil*, Liv. nº 12, fls. 341, 19/07/1912. O administrador que, segundo parece, confiava tanto nesses revolucionários, tinha substituído o Dr. Joaquim Cortesão, que era criticado pelos radicais devido à sua moderação.

²⁵¹ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 72, 21/07/1912, p. 1, col. 4. O mês de Julho de 1912 parece ter sido propício a situações abusivas. Em Setúbal indivíduos não investidos de autoridade procederam a buscas domiciliárias e prisões. Cf. *O Elmano*, Ano XX, nº 1599, 20/07/1912, p. 1, col. 4.

²⁵² *Diário do Governo*, nº 166, 17/07/1912.

²⁵³ A acreditar em *O Radical*, jornal dirigido pelo evolucionista Ribeiro de Carvalho. Cf. *O Radical*, Ano II, nº 96, 19/12/1912, p. 1, col. 3.

cada vez mais restrita. A rua era dos entusiastas da mudança e seria impossível aos descontentes dar a conhecer a sua insatisfação, estragando a festa. Cada um destes, em sua casa, sentia-se isolado e frágil ante a força da multidão que gritava lá fora. Não havia um poder que conseguisse opor-se à onda, galvanizando os timoratos, convencendo-os a vir para as praças gritar *morras* quando os outros gritavam *vivas*. E, ao referirmo-nos a um outro poder, não se pense só nos católicos ou nos monárquicos, mas nos próprios republicanos que assistiam aos gritos jacobinos sem conseguir opor-se-lhes, sendo, por vezes, suas vítimas. Pode ter-se dado aqui aquele fenómeno referido por Tocqueville a propósito do que se passou no período das convulsões que agitaram a França. Aqueles que conservavam a antiga fé temeram ser os únicos a permanecer fiéis e, “temendo mais o isolamento que o erro”, juntaram-se à multidão²⁵⁴.

Neste clima de suspeição e de medo, qualquer manifestação de descontentamento era interpretada como desejo de restabelecer a Monarquia. E, assim, no temor de serem apontados como conspiradores, os mais moderados, que o podiam fazer, optavam por partir. Fialho de Almeida levanta um pouco o véu sobre os milhares de pessoas que não partilhavam totalmente a exuberância que enchia as ruas. Em Novembro de 1910 numerosas famílias ricas, assustadas com os gritos e com as leis que lhes desagradavam pelo seu radicalismo, tinham já abandonado as suas casas, partindo para o estrangeiro²⁵⁵ ou para as suas terras de origem, na província. Os que permaneciam na cidade procuravam apagar-se, “como quem se arreceia de tomar parte num carnaval que lhe pode ser funesto”²⁵⁶. Quanto aos estrangeiros, preferiam cidades com vida mais sossegada. A saída de tantas famílias de Lisboa teria, necessariamente, repercussões no comércio e no turismo. Por isso, em breve, o Hotel Bragança, o melhor hotel de Lisboa, fecharia as portas²⁵⁷.

Nem sempre os que esperavam encontrar a tranquilidade longe das cidades conseguiam aquilo por que ansiavam. A tensão podia até ser maior, pois que, em meios mais acanhados, dificilmente alguém passaria despercebido. Um funcionário que faltasse a um cortejo cívico seria logo apontado. E ser acusado de talassa

²⁵⁴ Alexis de Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*, Lisboa, Ed. Fragmentos, Lda., 1989, p. 139.

²⁵⁵ O conde de Mangualde, que partiu para Espanha em Junho de 1911, encontrou-se em Badajoz com os sogros, que haviam saído há pouco de Portugal. Aludindo ao facto, a esposa do conde referiu que, muitas pessoas saíram do país nesses tempos. Cf. Maria Teresa de Souza Botelho e Mello, *ob. cit.*, p. 40. No prefácio a esta obra, Vasco Pulido Valente explica que Fernando de Albuquerque, conde de Mangualde, não se sentira muito preocupado com o advento da República. “Liberal convicto, pensava que o melhor regime seria aquele com a constituição mais liberal”. A desilusão não tardou. Aliás, um seu amigo, antigo ministro e par do Reino, Francisco José de Medeiros, dissera-lhe: “Não é a República que me mete medo, o que me mete medo são os republicanos”. Cf. Vasco Pulido Valente, “Prefácio” à obra citada.

²⁵⁶ Fialho de Almeida, *ob. cit.*, p. 29.

²⁵⁷ *A Pátria Nova* (Castelo Branco) – citando o *Jornal do Comércio* – Ano I, nº 20, 11/04/1912, p. 1, col. 5. Alguns meses depois, *O Cidadão* referiu-se a dois hotéis de Lisboa que haviam encerrado: o Bragança e o Central. *O Cidadão*, Ano II, nº 52, 30/11/1912, p. 1, col. 5.

era extremamente perigoso. Poderia ser preso e, mesmo que nada se provasse, ficaria na lista dos inimigos das instituições. A vida seria bem difícil para ele. Um republicano recusar-se-ia a dar-lhe emprego. Se pedisse trabalho a alguém igualmente considerado como reaccionário, este recusar-se-ia a atendê-lo, com medo de agravar a situação e ver aumentadas as suspeitas que sobre si recaíam²⁵⁸. Neste ambiente de suspeita que se vivia em muitas localidades do país, não espanta que, em Novembro de 1911, num jornal de Gouveia, um desiludido se queixasse dos “bufos vermelhos”, que eram piores que os “bufos negros”²⁵⁹.

Logo após a implantação do novo regime, alguns, ingenuamente, pensavam que, sendo o povo a mandar, os governantes estariam ansiosos por ouvir a sua opinião. Iniciativas individuais ou de conjunto, mais ou menos orquestradas, revelam-nos os desejos de pessoas comuns, que não tinham possibilidade de escrever nos jornais. Muitas dessas diligências, pela receptividade negativa encontrada nas instâncias governamentais, fizeram ver que a liberdade prometida só atingia alguns. A forma como reagiram as autoridades à representação popular pedindo que fosse posto um termo às medidas anticatólicas²⁶⁰, é reveladora. Já depois da publicação da *Lei da Separação*, um grupo de católicos de Arouca enviou uma exposição ao governo contendo um rol de pedidos que desejavam ver satisfeitos. Requeriam a conservação das ordens religiosas, a garantia dos bens da Igreja, a prática livre do culto católico, a liberdade de ensino religioso na escola, segundo a vontade livre dos pais²⁶¹. Mas estas súplicas foram acolhidas com a arrogância escarninha de quem estava seguro do poder. Em *O Mundo* escrevia-se: “Visto não quererem mais nada, temos que agradecer-lhes o serem tão parcimoniosos nas suas exigências [...] Ora os pândegos, que nem ao menos pedem chá e bolos!...”²⁶².

A imprensa referia-se a outras iniciativas particulares. Um cidadão de Bragança, em Janeiro de 1911, num “manifesto ao povo do concelho de Bragança” propunha-se fundar um “Partido Republicano Conservador Local”. As propostas programáticas, onde a questão religiosa assumia particular relevo, eram expostas em cinco pontos: respeito pelos direitos e sentimentos cívicos do povo, pelas crenças religiosas populares, pelos direitos do clero paroquial, pelos bens das igrejas paroquiais, pelos legítimos interesses de Bragança²⁶³. A ideia de República, só por si, parecia não inspirar medo a ninguém. Para Raul Brandão, o povo estava bem

²⁵⁸ Era esta a opinião do redactor de *O Cidadão*, Ano II, nº 53, 5/01/1913, p. 1.

²⁵⁹ *O Herminio*, Ano XIX, nº 932, 19/11/1911, p1, col. 2.

No diário *O Socialista* podia ler-se: “Ai do desgraçado a quem chamam boateiro, perturbador, conspirador, que passa a ser perseguido até perder o emprego ou a liberdade, trazendo ameaçada a integridade do corpo e da vida”. Cf. *O Socialista* (Lisboa), Ano II, nº 447, 5/10/1913, p. 1, col. 4.

²⁶⁰ Foi feita referência a essa representação no Capítulo I.

²⁶¹ *Echos do Minho*, Ano I, nº 37, 14/05/1911, p. 2, col. 1.

²⁶² *O Mundo*, Ano XI, nº 3781, 10/05/1911, p. 1, col. 3.

²⁶³ *Correio do Norte*, Ano I, nº 181, 31/01/1911, p. 1, col. 1.

representado em António Lourenço, o aldeão da Beira que se pôs a caminho de Lisboa, na ideia de mostrar ao Governo e a Afonso Costa que Deus existia:

“Tudo isto mudará no dia em que eu os convencer...”²⁶⁴.

Mas o tempo das iniciativas ingénuas foi passando. Na ausência de alternativas, cada um remetia-se ao silêncio. Os que tinham meios que tal permitissem preferiram sair do país. Muitas famílias partiram, outros limitaram-se a enviar os filhos para escolas da sua confiança, no estrangeiro²⁶⁵. No Algarve, tão longe de Lisboa, onde se pensaria que os tentáculos da perseguição não chegavam, muitas famílias preferiram refugiar-se em Aiamonte²⁶⁶. Não eram só as famílias da região. Em Maio de 1911, um jornal do Algarve referiu-se às dezenas de famílias chegadas de Lisboa, que passavam por Vila Real de Santo António, a caminho da cidade vizinha²⁶⁷. No mês seguinte, um jornal de Coimbra fez alusão a centenas de famílias que haviam deixado Lisboa, Porto e Coimbra, por não se sentirem seguras²⁶⁸. O medo chegou a Ponta Delgada. Em Abril de 1911, um jornal local referiu-se a uma epidemia assustadora que lavrava. Era o medo, perante o qual todos se iam resignando²⁶⁹.

O vendaval revolucionário sacudia a sociedade portuguesa, sem dar possibilidade de ser organizada qualquer forma de oposição. Quanto à alternativa monárquica, só uma frágil minoria parecia acreditar nela. Em Janeiro de 1911

²⁶⁴ Raul Brandão, *Memórias* (tomo II), cit., p. 142. Para Fernando Catroga, a obra de Raul Brandão “exemplifica bem a atitude do minoritário espiritualismo republicano em relação ao ultramontanismo e ao laicismo radical”. Atribuindo um papel positivo à Religião, “enquanto representação afectiva que plasmava o desejo de um mundo melhor”, Brandão considerava que, com o «desencantamento do mundo» e com a «morte» de Deus, a sua função passara para “as Utopias, imaginários prospectivos que os movimentos sociais procuravam realizar historicamente”. Mas “as novas utopias sociais limitavam-se a substituí-la [a Religião] no preenchimento da «necessidade de uma grande ilusão que agasalhe [as] almas, que as faça esperar numa quimera». Cf. Fernando Catroga, “Raul Brandão e a Questão Religiosa”, in *Ao Encontro de Raul Brandão (Actas do Colóquio)*, Porto, Lello Editores, 2000, pp. 223-245.

²⁶⁵ *O Dia*, nº 317, 24/10/1912, p. 1, col. 1-2.

O semanário *A Verdade*, que se publicava em Angra do Heroísmo, referiu-se à “debandada” para o estrangeiro dos mais ricos. Alguns fugiam ao “terror vermelho”, aos ódios implacáveis. Cf. *A Verdade*, Ano I, nº 51, 7/12/1912, p. 1.

²⁶⁶ *Província do Algarve*, Ano III, nº 130, 10/06/1911, p. 1, col. 5. O articulista explica o terror pelo resultado de boatos sobre restauração monárquica. Considerava que esse medo não se justificava e que, mesmo os monárquicos, não mostravam vontade de restaurar a monarquia. Apesar disso, todos os seus actos, até os mais inocentes, eram mal interpretados.

²⁶⁷ *O Heraldo*, Ano XXVIII, nº 1503, 28/05/1911, p. 3, col. 2.

²⁶⁸ *Notícias da Beira*, Ano IV, nº 388, 10/06/1911, p. 2, col. 2.

²⁶⁹ *O Povo* (Ponta Delgada), Ano I, nº 7, 8/04/1911, p. 1, col. 1. Chegou-se ao ponto de explicar o grande surto de emigração, ocorrido nos primeiros anos da República, pelo clima de terror que se sentia. António Claro, que se referiu ao “êxodo da população desorientada e mortificada pela balbúrdia, pelo cinismo, incompetência e despotismo da demagogia empoleirada no Estado”. Cf. António Claro, *ob. cit.*, p. 246. Também *O Cidadão* (jornal republicano de Évora) justificava a corrente migratória pelo pavor que predominava. *O Cidadão*, Ano II, nº 53, 5/01/1913, p. 1, col. 3-6.

M. Abúndio da Silva, director do diário católico *Correio do Norte*, pensava que nenhum português amante da sua pátria poderia pensar em restaurar a Monarquia, que caíra vergada aos seus próprios erros. Tinham-lhe cavado a sepultura “as suas ignomínias, as suas prepotências, a errada orientação” dos seus defensores²⁷⁰.

Como escreveu Cunha Leal, os “pretensos radicais [...] entretinham-se a esgrimir contra os moinhos de vento dum clericalismo manso e quase comedido e dum monarquismo carente de voos de ideal”²⁷¹, sem cuidarem da necessidade de estruturação económica e social.

Não existindo uma oposição organizada, na ausência de alternativa política, os ventos da mudança eram recebidos sem despertar, aparentemente, grandes reacções. Dir-se-ia que ninguém queria dar azo a ser visto como reaccionário, beato, jesuíta. Em alguns jornais católicos transparece mesmo um espanto magoado pela passividade com que as novas leis haviam sido acolhidas. Em Dezembro de 1911, um periódico de Viseu não escondia um sentimento de mágoa perante a indiferença com que a população da cidade assistira ao encerramento do colégio, à laicização do Asilo da Infância, à expulsão das religiosas enfermeiras do hospital e das Irmãs do asilo de S. Caetano, ao encerramento do seminário...²⁷².

Mesmo no campo dos defensores da República se ergueram vozes condenando o silêncio dos católicos. Em Outubro de 1910, num semanário da Covilhã, um republicano indignava-se com o “servilismo”, a “hipocrisia”, a “baixeza” com que haviam sido recebidas as novas medidas. Espantava-se por ninguém aparecer a defender as ordens religiosas, “a hoste mais querida e aguerrida da Igreja”. Pelo contrário, em vez de tomarem uma posição contrária, aderiam à República²⁷³.

Possivelmente, os mais lúcidos sentiriam que tal passividade era um sintoma negativo na sociedade portuguesa. Em 1912, Luís da Câmara Reis referindo-se à expulsão dos bispos das suas dioceses, sofrendo, segundo as suas palavras, “as duras contingências dos funcionários vulgares que não obedecem às ordens de seu superior”²⁷⁴, perguntava onde haviam aparecido “essas sublevações fanáticas que tanta gente temia”. Contudo, não se mostrava muito satisfeito nem se iludia demasiado, imaginando que todos viam com agrado o que estava a acontecer. Explicava a tranquilidade com que as medidas anticlericais haviam sido acolhidas em muitas terras pequenas pela falta de conhecimento que existia relativamente ao assunto. Comparando com o que acontecera em França, onde a execução da lei de separação

²⁷⁰ *Correio do Norte*, nº 164, 11/01/1911, p. 1, col. 2.

²⁷¹ Cunha Leal, *Coisas de Tempos Idos – As minhas memórias*, Lisboa, ed. do autor, 1966, p. 269.

²⁷² *Correio da Beira*, Ano I, nº 78, 27/12/1911, p. 1, col. 2.

A “exibição de forças”, relacionada com toda a movimentação militar, teria criado nos povos do norte – segundo opinião de um militar – o respeito pela República e um medo dissuasivo de revoltas. Cf. Hipólito de la Torre Gomez, *Contra-Revolução ...*, cit., p. 86.

²⁷³ *A Covilhã Nova*, Ano II, nº 97, 23/10/1910, p. 1, col. 4.

²⁷⁴ Luís da Câmara Reis, *ob. cit.*, p. 247.

dera origem a tumultos, pensava que a ignorância da população portuguesa oferecia vantagens, momentaneamente. Para o futuro, contudo, representava um enorme perigo, pois que as ditaduras “são o recurso das pátrias sem dignidade cívica”²⁷⁵.

Como escrevia este autor, no momento a passividade era favorável aos descris-tianizadores. Porém, a aparente indiferença seria, em grande parte, fruto do medo. Quando a pedagogia dos comícios não resultava, tornava-se mister paralisar o adversário por esse meio. Aliás, como diz Hannah Arendt, se a propaganda é parte integrante da “guerra psicológica”, o terror é-lhe ainda mais inerente²⁷⁶. Tomás da Fonseca, panfletário em favor da revolução, não teve dúvidas em recorrer a tal instrumento. A sua *Cartilha Nova para o José Povinho ler à noite, ao serão* é reveladora. Imaginando um diálogo – estratégia vulgar neste género de literatura didáctica destinada às classes populares – entre um professor e um camponês, procurava convencer a população rural dos benefícios da República e do nulo valor da religião. A dado passo, Manuel Martins, o professor republicano, garantiu ao seu interlocutor que de nada servia tentar esconder o que soubesse sobre conspirações anti-republicanas, pois aos republicanos [qual *Grande Irmão* sempre vigilante] nada escapava. Procurou amedrontar o pobre camponês com a ideia da prisão, de onde ninguém o soltaria, nem sequer os padres²⁷⁷:

“se fosses apanhado a conspirar contra a República, ias e talvez que não voltasses... Depois tua mulher e teus filhos para aí ficavam como o tição na ucha, sujeitos ao pontapé de todos”.

Mas o estado de pavor entristecia muitos republicanos que, naturalmente, prefeririam que as populações aderissem à República por simpatia. Lançavam as culpas sobre os padres que, em seu entender, apresentavam das novas instituições uma imagem aterrorizadora²⁷⁸. Haverá algum fundamento nessa acusação, pois o medo também paralisou os padres. No semanário *A Guarda* fazia-se um julgamento severo de muitos deles²⁷⁹:

“Homilia? Não se faz para evitar ... más interpretações! Catecismo? Não se ensina para se não incorrer nas iras dos que mandam! Exercícios piedosos? Põem-se de parte para... para evitar o epíteto de jesuíta!... Evangelizar, cristianizar os povos? Deixemos isso para depois. Esperemos que a onda passe...”

²⁷⁵ Idem, *ibidem*, pp. 251-252.

²⁷⁶ Hannah Arendt, *O Sistema Totalitário*, Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1978, p. 436.

²⁷⁷ Thomaz da Fonseca, *Cartilha Nova para o José Povinho ler à noite, ao serão*, Lisboa, Edição do Grémio «O Futuro», 1911, p. 29.

²⁷⁸ Contra essas insinuações, veiculadas por alguns jornais, protestou um correspondente do *Correio do Norte*, Ano I, nº 182, 2/02/1911, p. 3, col. 2.

²⁷⁹ *A Guarda*, nº 360, 8/09/1912, p. 1, col. 5.

Alguns republicanos foram sensíveis às contradições duma política que, afirmando embora uma liberdade abstracta, tendia “a eliminar as idiosincrasias individuais, históricas e concretas, onde a liberdade se afirmava no singular”²⁸⁰. Procuraram uma terceira via, entre o positivismo dogmático e a religiosidade acrítica da maioria dos portugueses. O movimento *Renascença Portuguesa* corresponde à insatisfação, sentida por um grupo de intelectuais, ante o rumo tomado pela República.

A diminuta reacção popular – relativamente à que poderia ter-se verificado – surpreendeu naturalmente os monárquicos, cujas esperanças de restauração do regime assentavam de uma forma especial no desagravo que a consciência religiosa do país teria de tomar contra as violências de que era vítima. Contudo, os que, apesar de católicos, separavam religião e regime, lembravam que esses monárquicos, agora doridos com a situação que a Igreja atravessava, no tempo da Monarquia mostravam uma religiosidade muito duvidosa, tomando atitudes que originavam queixas dos católicos. Afonso Costa limitar-se-ia a continuar a obra iniciada anteriormente²⁸¹.

Essa ausência de uma reacção forte fazia desanimar os menos resignados. Num periódico que se publicava na Beira afirmava-se que, em Portugal, se travava um feroz combate, não entre a Igreja e o Estado, mas entre a Igreja e o radicalismo republicano, “avançado e anti-nacional”. O articulista não tinha esperança na vitória. Entendia que os crentes iam ser vencidos devido à fraqueza, à tibieza e à cobardia²⁸².

²⁸⁰ Norberto Ferreira da Cunha, “A génese da *Renascença Portuguesa...*”, cit., p. 152. Segundo o autor, a “amplitude da práxis governativa republicana, eivada duma positividade que retirava aos próprios republicanos a auto-determinação da sua própria vida – deslocando essa determinação para um Estado «cientista» que chamava a si [...] as funções da antiga Providência divina”, provocou a reacção de um grupo de republicanos. Assim nasceu o movimento *Renascença Portuguesa*, onde pontificaram Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoas e Leonardo Coimbra.

António Sérgio, em carta escrita alguns anos depois justificando a sua adesão ao movimento, na interpretação do mal-estar que se vivia na sociedade portuguesa deu grande ênfase ao problema religioso. Embora declarando-se anticlerical, condenou a confusão do anticlericalismo “propriamente dito” ao “ataque ao sentimento e ao pensar religiosos”, que se lhe afigurava “desumano, perturbador, estólido” e contraproducente à luz da política. Em vez de tentar destruir a fé “por meios negativos e mais ou menos brutais”, devia-se “espiritualizá-la [...], limpando-a das gangas da superstição devota, tornando-a uma aliada das aspirações generosas” da democracia. Cf. António Sérgio, “Cartas do Terceiro Homem”, *Democracia*, Lisboa, Liv. Sá da Costa Editora, 1974, pp. 270 e ss.

Quanto a Leonardo Coimbra, o agnóstico e antipositivista republicano, que navegara nas águas do anarquismo e que teve um importante papel no referido movimento, considerava, em 1911, que a ciência, a filosofia, a arte e a religião, respondem a necessidades do homem, devendo existir harmonia entre todos estes elementos. Assim, a ciência corresponde “à necessidade de saber e poder, a filosofia à necessidade de saber e unir, a arte à necessidade de se comover e amar, a religião à necessidade de sacrificar e crer”. Cf. *A Águia*, Ano I, nº 5, 1/02/1911, p. 3. Apesar de assim pensar, em 1914 inscreveu-se no Partido Democrático, liderado por Afonso Costa, o partido mais radical em matéria religiosa. O que mostra a complexidade do ser humano e como não podemos ter a pretensão de analisar – e muito menos julgar – as suas actuações.

²⁸¹ *Correio do Norte*, nº 182, 2/02/1911, p. 1, col. 1-2.

²⁸² *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 24, 7/01/1912, p. 3, col. 1.

O director do jornal *O Dia*, Moreira de Almeida, que, depois de uma fase de moderação e aceitação do novo regime, passara às críticas mais duras, empreendeu uma verdadeira campanha contra aquilo que classificava de cobardia. Acusava os católicos de resignação ante os sacrilégios, de estarem paralisados pelo medo de “Sua Onipotência” – Afonso Costa – e dos carbonários²⁸³. Em Março de 1913, no mesmo número em que afirmava que a afluência às igrejas durante a semana santa havia excedido tudo quanto era previsível, opinou que não era só com rezas e passeios devotos que se afirmava a crença. Culpava os crentes de terem, pela sua pusilanimidade, deixado avançar o adversário²⁸⁴:

“Essa prudência que atacou os bispos e depois os fiéis, deu ao senhor Dr. Afonso Costa a medida certa que ele precisava tomar ao país”.

Em Maio de 1914, o mesmo jornalista, ao protestar contra as numerosas agressões cometidas contra católicos, afirmou²⁸⁵:

“A nossa tolerância, a nossa resignação, a nossa submissão a uma minoria tumultuária e sem escrúpulos é que abre caminho ao seu atrevimento garantido pela certeza da impunidade”.

Moreira de Almeida tinha autoridade moral para falar nestes termos. O seu jornal sofrera diversos assaltos e destruições. Ele próprio esteve preso durante quatro meses nos finais de 1913 e inícios de 1914, tendo sido libertado devido à amnistia decretada pelo governo presidido por Bernardino Machado. Depois disso, tornara-se muito mais agressivo para com as instâncias governamentais e acusava de cobardia e oportunismo os chefes da Igreja²⁸⁶.

As suas constantes acusações não tinham, certamente, o assentimento geral. Um leitor de *O Dia* manifestou a sua discordância em carta dirigida ao director, perguntando-lhe o que desejava que os católicos fizessem na rua. Alguma coisa

²⁸³ *O Dia*, nº 526, 7/06/1913, p. 1, col. 1.

²⁸⁴ *Ibidem*, nº 440, 22/03/1913, p. 1, col. 1.

²⁸⁵ O jornal referiu-se a vários actos violentos, focando em especial a agressão, na estação de S. Bento, a um grupo de católicos que regressavam de um passeio a Barcelos, às festas das Cruzes. *Ibidem*, nº 634, 5/05/1914, p. 2, col. 1.

²⁸⁶ Referindo-se ao medo que impedia, dentro dos templos, a realização de certos actos de culto, acusava de fraqueza o próprio patriarca. *Ibidem*, nº 692, 11/07/1914, p. 1, col. 4.

Raul Brandão, amigo de Moreira de Almeida, refere o sentimento de ódio que tinha aos governantes republicanos, explicado pelas perseguições sofridas. Na prisão “bateram-lhe e só por acaso o não mataram”. “Tiveram-me preso com a cabeça metida numa cloaca” – contou Moreira de Almeida ao amigo. Cf. Raul Brandão, *Memórias* – Tomo III, 2000, pp. 61 e 70. Alguns meses após a libertação, recebeu ordem de sair do país, juntamente com outros correligionários. Esteve alguns meses em Madrid, tendo regressado durante o governo de Pimenta de Castro. Cf. *O Dia*, nº 730, 24/02/1915, p. 2.

dentro da lei ou fora dela? Dentro da lei, o que seria possível fazer de útil, com as leis existentes? Deveriam actuar fora da lei? Na opinião do leitor, não era fora de casa, servindo de “gáudio aos inimigos” que os católicos deviam fazer algo. Era precisamente “metendo-se em casa”²⁸⁷.

Mesmo permanecendo em casa, o receio acompanhava os crentes. Não se restringia ao simples medo da denúncia e da prisão. Era o medo de que fechassem a igreja, de que profanassem o sacrário, de que prendessem o pároco. Era o medo de aderir à cultual para impedir o encerramento da igreja e, com essa adesão, sujeitar-se aos anátemas eclesiásticos, vindo a sofrer eternamente os tormentos do inferno. Era o medo – sentido por tantos homens e mulheres que desejavam somente praticar a sua religião – dos remoques que doíam como pancadas. Esse medo, que transpunha as fronteiras do país²⁸⁸, atacava leigos e padres. Estes tinham de escolher entre o favor governamental – que garantia a tranquilidade, mas acarretava a cólera da hierarquia, traduzida em ameaças de condenação eterna – e a união com a sua Igreja, que podia conduzir à miséria, à prisão, ao exílio. O medo atacava os responsáveis pelos jornais, que temiam os ataques da *Rua*²⁸⁹. Atacava os políticos que temiam cair no desagrado da *Rua*... Mesmo os democráticos não estavam imunes. Temiam que as posições conservadoras acabassem por vencer, destruindo a obra radical que tinham construído. Daí a sua luta pelas restrições na capacidade eleitoral dos cidadãos, impedindo, assim, que a vontade das populações rurais, menos alfabetizadas e mais influenciadas pelo clero, pudesse vencer.

Mas Moreira de Almeida era, talvez, injusto nas suas acusações de cobardia. A passividade dos católicos não seria assim tão absoluta. Os gestos de solidariedade para com os religiosos expulsos das casas que, para muitos, constituíam o seu único abrigo, a atitude de um grande número de sacerdotes que puseram em risco a sua liberdade para seguir o que consideravam ser o seu dever, a frequência das igrejas que, mesmo nos maiores centros urbanos, foi crescendo após a quebra no ímpeto revolucionário – apesar dos vexames e das troças –, os escritos dos jornalistas que lutavam contra a corrente, sujeitando-se a toda a casta de retaliações, são actos que exigiam alguma coragem. Mas o certo é que a reacção era quase sempre silenciosa, envolta em muita prudência.

Numerosos católicos republicanos procuravam conciliar as suas crenças com a opção política. Em 8 de Dezembro de 1910, dia que o calendário católico reservava

²⁸⁷ *O Dia*, nº 531, 12/07/1913, p. 1, col. 6.

²⁸⁸ Em 1913, António Sérgio, que se encontrava no Brasil, enviou ao seu amigo Raul Proença um texto da autoria do crítico (republicano) José Veríssimo, publicado no jornal *Imparcial*, do Rio de Janeiro, sob o título “O terror português”. Cf. António Reis, *Raúl Proença – Biografia de um Intelectual Político Republicano*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003, p. 205.

²⁸⁹ Referindo-se aos jornais que, a princípio, criticavam a *Lei da Separação*, optando depois pelo silêncio, o advogado José de Arruela escrevia: “Ai a cobardia ante as Multidões! Ai o Medo”. Cf. José de Arruela, *A Voz do Direito*, nº 1, 14/01/1912, p. 12.

para celebrar a Imaculada Conceição, e que passara a ser um dia normal de trabalho, na cidade de Braga viam-se estabelecimentos comerciais importantes, pertencentes a republicanos, com as portas cerradas. A atitude dos comerciantes mereceu reparos aos correligionários mais radicais que viram nesse encerramento atitudes de “menosprezo e menos respeito pela lei vigente”²⁹⁰. Igualmente foi censurada a comissão administrativa da Misericórdia, composta por republicanos, que tinha decidido solicitar do governador civil autorização para efectuar a procissão do *Senhor Ecce Homo*. Os críticos entendiam que os elementos da comissão, a quem a República “confiadamente” entregara a gerência da instituição, não eram dignos de ocupar o lugar²⁹¹.

6. As armas da Igreja

É natural que, perante estas investidas, um sentimento de impotência dominasse os responsáveis pelas decisões, dentro da Igreja. As armas tradicionais pareciam valer de pouco. Perdida a influência junto do poder político, só restavam as penas de natureza espiritual. Mas os descrentes, ostensivamente, riam-se de excomunhões e ameaças de inferno:

“Os homens do nosso tempo,
Que têm por lema a razão,
Não têm medo do inferno,
E zombam da excomunhão”...²⁹²

Contudo, para alguns observadores da sociedade portuguesa, não haveria assim tantos incrédulos. Um escritor católico que gozava de bastante popularidade, José Agostinho, entendia que haveria muito poucos ateus em Portugal. Os que pretendiam ser assim considerados não passavam de “fonógrafos humanos e contrabandistas de ideias desacreditadas”. A maioria vociferava, fingindo-se incrédula, mas de seguida, corria a benzer-se “atrás duma árvore”²⁹³.

Basílio Teles não tinha uma visão diferente. Pensava que, entre os inúmeros livres-pensadores que por todo o lado declamavam, seria raro encontrar um ateu convicto. Para o político republicano, o ateísmo apregoado não passava de “transitória obnubilação emotiva”²⁹⁴.

²⁹⁰ *Notícias do Norte*, Ano III, nº 438, 11/12/1910, p. 4, col. 3.

²⁹¹ *Ibidem*, nº 452, 19/03/1911, p. 1, col. 4.

²⁹² *Notícias do Norte* (Braga), Ano V, nº 497, 4/02/1912, p. 1, col. 4.

²⁹³ José Agostinho, *A Existência de Deus. Os sofismas materialistas*, Porto, Casa Editora de António Figueirinhas, 1912, pp. 5-6.

²⁹⁴ Basílio Teles, *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Moreira-Editora, 1913, pp. 14-15. O autor era igualmente severo para aquilo que “para aí se continua a chamar religião”, considerando que, na grande maioria

Aceitando estes pontos de vista, o estado da Igreja não seria tão lastimável como parecia. Era de presumir que, depois de passada a onda anticlerical, sossegados – e desiludidos – os espíritos, a situação melhoraria. Como notou Tocqueville, analisando o caso francês, o respeito pela religião retomou o seu lugar com o aumento da insegurança²⁹⁵. A Igreja tinha a seu favor a força da tradição e da experiência de situações análogas, bem como a crença na vida eterna, que convinha acautelar. Perante os ataques, recorreu à arma usada pelos adversários – o medo –, para inibir os seus inimigos. Nos primeiros anos do novo regime, veiculadas pela imprensa e, certamente pelos sermões, espalharam-se notícias sobre castigos terríveis – conduzidos pelo “dedo de Deus”²⁹⁶ – que haviam atingido os ímpios. Assim, o popular que destruíra o monumento da Imaculada, que se encontrava em frente do colégio de Campolide, teria sofrido um ataque de paralisia, tendo morrido arrependido. Outro, que atara uma corda ao pescoço da Virgem, arrastando-a pelas ruas, três dias depois teria morrido repentinamente. Um terceiro, que quebrara a cabeça de uma imagem, ficara completamente paralisado²⁹⁷. Em 1911 contava-se que, em Amarante, um homem abastado, descrente, ao referir-se à procissão do Senhor dos Passos, afirmara preferir ver a sua casa arder a ver passar “esse macaco” diante da porta. Adivinha-se o final da história: a procissão passou em frente à sua residência e o edifício teria ardido²⁹⁸. Em Viana do Castelo, três indivíduos, que provocaram desacatos na procissão de quinta-feira santa, teriam morrido no sábado de Aleluia²⁹⁹. Um dos assaltantes da igreja de S. Paulo, em Almada, que montara a cavalo na imagem do Senhor dos Passos, fora castigado, encontrando-se muito doente, no hospital. Outro, que picara os olhos da imagem de Nossa Senhora, fora atingido pela cegueira³⁰⁰. Em Abril de 1912, constava que, em Salvaterra de Magos, um trabalhador tentara maltratar um padre que ia para a igreja, mas não chegou a concretizar o seu intento. Por intervenção divina, o agressor teria ficado com a perna e o braço no ar. Interrogado sobre o facto, o regedor daquela vila respondeu que, por ali, constara que o milagre ocorrera em Benavente³⁰¹. Desta localidade contava-se outra história: uma mulher teria ido comungar, mas o marido, descrente, abeirou-se dela, apoderando-se da partícula. Como o pároco procurou intervir, o intruso tentou agredi-lo, o que não teria con-

dos casos, se tratava de “penúria de intelecto, automatismo de hábito ou refinada hipocrisia”. *Ibidem*, p. 17.

²⁹⁵ Alexis de Tocqueville, *O Antigo Regime e a Religião*, cit., pp. 138-139.

²⁹⁶ *Echos do Minho* (Braga), Ano I, nº 11, 12/02/1911, p. 2, col. 3.

²⁹⁷ *Voz da Verdade* (Braga), Ano XVIII, nº 7, 16/02/1911, p. 83.

²⁹⁸ *O Poveiro*, Ano I, nº 48, 24/06/1911, p. 1, col. 6.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ *Correio da Beira* (Viseu), Ano I, nº 69, 25/11/1911, p. 4, col. 2.

³⁰¹ Segundo informação deste regedor, em Benavente diziam que a história era falsa. E o regedor rematava: “Agora já não há milagres, precisamente porque se investiga”. Cf. *Republica*, Ano II, nº 441, 7/04/1912, p. 3, col. 3.

seguido, porque morreu repentinamente³⁰². Em Eixo, no concelho de Aveiro, um operário, que havia mutilado um crucifixo pouco tempo antes, sofreu um acidente de trabalho: uma viga de ferro resvalou, fracturando-lhe um braço e uma perna³⁰³.

Como acontecera no passado em épocas de grande inquietação, apareciam os profetas que, reactualizando uma “théologie du Dieu terrible”³⁰⁴ anunciavam a proximidade do fim do mundo. O castigo divino parecia pendente sobre um mundo pecador e decrépito que caíra sob o domínio do Anticristo. Em 1914, em correspondência para um jornal da região, de colorido democrático, um republicano do Fundão contava que, nesta vila, se dizia que Deus resolvera destruir o mundo, através do fogo, castigando as muitas ofensas e ultrajes à Igreja, mormente na República Portuguesa. O Papa, conhecedor da desgraça iminente, pedia ao mundo penitência e arrependimento³⁰⁵. O interessante é que o mesmo jornal que trazia esta história, ilustrativa de espíritos ainda apegados a velhos terrores metafísicos, na semana anterior inseria uma listagem de pessoas ou instituições que, nas duas últimas décadas, teriam recebido a bênção papal e que, em vez de auxílios, só haviam conhecido infelicidades. Desde o imperador Maximiliano do México ao exército francês de 1870, ao príncipe Rudolfo da Áustria, todos conheceram desgraças, atribuídas – no jornal dirigido por pessoas que não reconheciam qualquer poder ao Pontífice de Roma ou aos seus representantes – à “fatídica bênção papal”³⁰⁶.

As histórias de castigos recaindo sobre os profanadores serviriam para edificação dos crentes e, certamente, dissuadiriam uns tantos de levar a cabo actuações idênticas. Mas os sacrilégios que atingiam a Igreja, pela indignação que provocavam nas pessoas que, embora não tendo qualquer prática religiosa, conservavam o bom senso, acabavam por favorecer a instituição eclesiástica vista como perseguida, nos seus sacerdotes presos ou expulsos, nas igrejas profanadas ou encerradas, nos actos de culto proibidos. A situação de mártir comovia e atraía, mesmo aqueles que há muito andavam arredados duma Igreja, com frequência acusada de estar enfeudada aos poderosos.

A semi-clandestinidade a que a Igreja estava reduzida – embora em algumas regiões tal situação fosse menos evidente – aumentava a coesão entre os católicos. Os actos litúrgicos carregavam-se de emoção. Novos hinos religiosos, que eram afirmações de fé e execração dos ímpios, comoviam, na sua simplicidade, todos os assistentes. O mais apreciado por todos era, indubitavelmente, o *Queremos Deus*, hino religioso, adaptado de um hino francês:

³⁰² *Echos do Minho*, Ano II, nº 131, 14/04/1912, p. 3, col. 1.

³⁰³ *A Guarda*, Ano VIII, nº 364, 6/10/1912, p. 1, col. 3.

³⁰⁴ Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIV-XVIIIe siècles)*, Paris, Hachette Littératures, 1999.

³⁰⁵ *Notícias da Beira* (Castelo Branco), Ano XI, nº 508, 9/08/1914, p. 2, col. 5.

³⁰⁶ *Ibidem*, nº 507, 2/08/1914, p. 2, col. 5.

Queremos Deus! Homens ingratos,
 Ao Pai Supremo, ao Redentor.
 Zombam da fé os insensatos.
 Erguem-se em vão contra o Senhor...

.....
 Queremos Deus, que é nosso Rei!
 Queremos Deus, que é nosso Pai!³⁰⁷

Outros cânticos constituem uma resposta a esta época perturbada³⁰⁸. O *Queremos Deus* desagradava particularmente aos jacobinos, que o consideravam monárquico e jesuíta. Num lugar do concelho de Torres Novas, um republicano, ao ouvir um rancho de jovens a cantar esse hino, rompeu em *vivas* à República e “abaixo a reacção”. Dois dias depois, os rapazes e as raparigas, assim como uma mulher idosa, foram chamados à administração. Mas, para lá do transtorno da jornada, nada mais se passou. Foram mandados em paz³⁰⁹. Em outros concelhos chegou-se à proibição. O administrador de Proença-a-Nova deu ordem para não mais ser cantado o *Queremos Deus* na Igreja³¹⁰. Atitude idêntica tomou o administrador de Fornos de Algodres³¹¹.

Entre as armas desta guerra, em que cada campo não conseguia compreender os objectivos do adversário, as orações dos fiéis traduzem o desespero pelo futuro de Portugal, que lhes parecia estar sob a ameaça do castigo de Deus. Portugal é apresentado como um pecador que só pode ser salvo através de orações e sacrifícios. Mas o seu teor religioso soava a muitos como mais uma forma de crítica à política republicana:

“Perdoai-nos, Senhor, salvai Portugal! [...] se o quiserdes, podereis salvar-nos”.
 “Rainha dos portugueses [...], salvai Portugal – Avé Maria... Rainha castíssima [...], socorrei-nos, perdoai-nos, salvai Portugal”.

³⁰⁷ Entre as diversas estrofes escolhemos outra, igualmente elucidativa: “Queremos Deus! A liberdade / É Ele só quem no-la dá; / Faz-nos escravos a impiedade; / Descrentes, não, não nos fará.” Hino retirado de Pe. Adriano de Matos, *Cartilha Católica*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, 1915, p. 367.

³⁰⁸ É o caso do hino em que se suplicava “Protege, ó Cristo, o nosso Portugal”, cantado numa festa em honra do Coração de Jesus, numa freguesia do concelho de Póvoa de Varzim. *O Poveiro*, Ano II, nº 64, 12/10/1911, p. 4. Um hino com o título *Prece Nacional* traduz o estado de angústia colectiva: “Ó Deus de amor é pela pátria querida Que nossa fé suplica o teu perdão: Presa do mal e quase extinta a vida Já só de Ti confia a salvação. Deus de clemência Deus paternal À voz da Omnipotência Reviva Portugal”. Cf. *Manual da Cruzada Eucarística das Crianças*, 2ª edição, Porto, Bibl. do «Apostolado da Imprensa», 1930, p. 124.

³⁰⁹ *A Guarda*, Ano VIII, nº 340, 21/04/1912, p. 3, col. 4.

³¹⁰ *Ibidem*, nº 357, 18/08/1912, p. 3, col. 4.

³¹¹ *Ibidem*, nº 366, 20/10/1912, p. 3, col. 5.

Uma oração, que se dizia ter sido composta por Pio IX, pela França, e que o papa pronunciava todos os dias, fora adaptada à situação portuguesa:

“Ó Maria, concebida sem pecado, olhai para Portugal, salvai Portugal; quanto mais culpado ele é, mais necessidade tem da vossa intercessão. Uma palavra dita por vós a Jesus, e Portugal será salvo. Ó Jesus, obediente a Maria, salvai Portugal!”³¹²

Para um grande número de crentes, imbuídos de uma fé extremamente ingé-nua, alimentada por um clero que insistia na descrição dos tormentos reservados aos réprobos³¹³, Portugal tinha caído sob o domínio do mal, personificado nas figuras mais conhecidas do maçonismo republicano. A sua angústia, agravada com a partida dos soldados portugueses para a guerra – o primeiro contingente partiu para a França em Janeiro de 1917 – e com as crises de subsistência que levavam a fome a tantos lares, era propícia à exaltação da crença numa intervenção divina. É dentro desta consciência colectiva de catástrofe, em que só um milagre poderia salvar o país, que as «aparições de Fátima» terão de ser entendidas³¹⁴.

³¹² Estas e outras orações, “atribuídas aos jesuítas”, foram apresentadas pelo jornal anticatólico *A Voz da Oficina*, Ano XIV, nº 783, 29/12/1911, p. 2, col. 2.

Um semanário republicano de Braga, referindo-se a essas invocações que insistiam na súplica “Perdoai-nos, Senhor, salvai Portugal!” referiu-se igualmente a uma oração à Virgem, pedindo que nos livrasse da “escravidão da maçonaria”. Cf. *Notícias do Norte*, Ano IV, 20/08/1911, p. 2, col. 3.

³¹³ João Francisco Marques, “O rigorismo na espiritualidade popular oitocentista...”, cit.

³¹⁴ Paulo Fontes, “O catolicismo português no século XX: da Separação à Democracia”, in *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Círculo de Leitores, 2000, pp. 152 e ss.

Em todo o Patriarcado, a vigararia de Vila Nova de Ourém, onde se situa Fátima (ao tempo não existia o bispado de Leiria), distinguia-se entre as demais pelo apego à religião. O “Mapa do rendimento da Bula da Santa Cruzada”, publicado em 1911, com as receitas conseguidas em 1909 e 1910, traduz essa realidade, embora tenhamos de ter em conta outros factores (especialmente de natureza económica). Vila Nova de Ourém conseguiu uma média (por alma) de 24,36 réis, só ultrapassada por Porto de Mós, com 30,58. Na cidade de Lisboa os sinais de descristianização parecem evidentes, com 4,83 por habitante. Mas há valores mais baixos. Na vigararia de Aldegalega conseguiu-se somente 0,94. Foi a mais fraca, seguida de Almada (1,09) e Chamusca (1,64). Na vigararia de Vila Nova de Ourém, com 9 freguesias, Fátima ocupa o 3º lugar, (com 30,43) depois de Espite e Olival. Cf. “Mappa do rendimento da Bulla da Santa Cruzada”, in *Carta Pastoral – Quaresma de 1911*, Lisboa.

Num tempo favorável ao milagre, as aparições de entidades sobrenaturais sucediam-se: em França aparecia o Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora, a Irmã Teresinha do Menino Jesus. Em Portugal constava que Nossa Senhora aparecera numa aldeia do distrito de Aveiro e no Suajo. António Teixeira Fernandes, *ob. cit.*, pp. 38-39.

Sobre o fenómeno «Fátima», veja-se Luís Filipe Torgal, As “Aparições de Fátima” – *Imagens e Representações (1917-1939)*, Lisboa, Temas e Debates – Actividades Editoriais, 2002. Dado o clima de perseguição em que se vivia, não espanta, como é realçado pelo autor, que a mensagem de Fátima, para além da importância atribuída à penitência e à conversão, tivesse tido uma interpretação nacionalista. Idem, *ibidem*, pp. 196 e ss. Aliás, o facto de as “aparições” terem ocorrido num momento de viragem, quando o anticlericalismo ia perdendo a sua força, conduziu ao estabelecimento de uma relação de causa e efeito entre esses acontecimentos – explicados como interferência directa do Céu nos assuntos terrestres – e a evolução política em Portugal. Uma corrente católica procurou interpretar a história das décadas seguintes em função de

Nesta época de extremismos, nas localidades onde a Igreja conservava a sua influência a vida dos anticlericais não seria fácil, apesar de, em princípio, contarem com a protecção das autoridades civis. A maioria formava uma muralha contra os poucos que ousavam afrontá-la. Segundo denúncia do periódico *O Livre Pensamento*, em Bobadela, no concelho de Oliveira do Hospital, a empresária do único forno de cozer pão existente na aldeia, ao ser-lhe solicitada por uma família, de acordo com o costume, “vez” para o seu pão, respondeu que não cozia pão para gente que não era religiosa, gente que não se confessava nem ia à missa³¹⁵.

Não se atrevendo os adultos a atitudes provocatórias, que poderiam trazer-lhes consequências muito desagradáveis, preferia-se, com frequência, utilizar as crianças, às quais não seriam exigidas responsabilidades. Em Novembro de 1910, numa freguesia dos arredores da Guarda as crianças eram incitadas, segundo um jornal local, a apedrejar a casa de um republicano – e a gritar morras ao maçonismo – que se mostrara descontente perante a recolha de assinaturas destinada à representação ao Governo, contra as medidas anticatólicas³¹⁶. Também em Loriga, freguesia do concelho de Seia, as crianças – devidamente instruídas por adultos – andavam pelas ruas em grande algazarra, parando junto às portas dos conhecidos republicanos, que eram apodados de “ateus” e “judeus”, gritando: Viva Jesus! Viva Deus! Morra o pecado! E por último:

Viva Jesus
Nossa salvação
Morra a República
Nossa perdição!³¹⁷

Em 1915, numa aldeia do concelho do Fundão, Bogas de Cima, onde haviam sido lançadas bombas de dinamite junto à casa do pároco – gesto que a voz pública atribuía a um taberneiro republicano –, as crianças gritavam *morras* e agitavam latas junto do suspeito. Porém, os adultos manifestavam-se igualmente, embora de forma mais discreta. Segundo informação enviada para o jornal *A Guarda*, ninguém fazia compras na sua loja. Não lhe dirigiam a palavra nem o serviam nos

Fátima. Segundo afirmaria o Cardeal Cerejeira, com a sua visita a Virgem encerrava “o ciclo violento da perseguição religiosa e começava uma época nova de pacificação das consciências e de restauração cristã”. Cf. Rita Almeida Carvalho, “Fátima e Salazar”, in *História*, Ano XXII, Outubro 2000, p. 29. Na mesma revista veja-se ainda Bruno Cardoso Reis, “Os primeiros cinquenta anos de Fátima” e Carlos Santos Pereira, “Fátima na cruzada do século”.

³¹⁵ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 13, 5/05/1912, p. 3, col. 2.

³¹⁶ *O Combate*, Ano VI, nº 285, 26/11/1910, p. 3, col. 3.

³¹⁷ *O Trabalho* (Seia), Ano I, nº 5, 1/06/1911, p. 2, col. 1.

trabalhos do campo. O autor do texto incitava os outros povos a que fizessem o mesmo, provocando “o vácuo” em volta dos inimigos das suas crenças³¹⁸.

Em diversos números o mesmo periódico incitou os seus leitores a que não adquirissem géneros no estabelecimentos pertencentes a comerciantes que perseguiram a sua religião³¹⁹. Considerava-se que era uma resposta dada aos republicanos que não frequentavam as lojas dos talassas e dos católicos, e evitavam os serviços dos advogados, notários, engenheiros, que se diziam realistas e católicos. Não era possível iludir a realidade:

“Há um muro entre uns e outros que ninguém já poderá transpor”³²⁰

Também *O Dia* apelava ao boicote. Informava que, no Porto, já era praticado em relação aos estabelecimentos jacobinos. Em breve a mesma actuação chegaria a Lisboa. Os católicos deviam auxiliar os que se mantinham fiéis aos seus princípios e não dar dinheiro “talássico” e “ominoso” aos carbonários de quem recebiam enxovalhos³²¹. Para estes jornais, completamente descrentes de um regime dominado por ateus perseguidores da religião, já não era possível ser simultaneamente católico e republicano.

Mas, naturalmente, a força e a violência das atitudes persecutórias vindas dos meios católicos não atingiram o grau das de sinal contrário, pois estavam condicionadas por uma ordem geral que lhes era adversa. Tais posições tinham um cariz predominantemente defensivo.

As manifestações de apoio aos bispos desterrados

Por tudo o que ficou exposto, parece comprovado que a passividade dos católicos, mesmo nos centros urbanos, não seria assim tão absoluta como clamava o director de *O Dia*, Moreira de Almeida. Outras atitudes, de reacção a procedimentos considerados de perseguição, poderão ser mencionadas.

Uma tomada de posição que, pelo elevado número de pessoas envolvidas e pela posição social de muitas delas, lançou a indignação e o alarme nos apoiantes da política governamental, foi a chamada manifestação de S. Vicente, no dia 1 de

³¹⁸ *A Guarda*, Ano XI, nº 476, 7/08/1915, p. 3, col. 4. Provavelmente os livres-pensadores utilizavam igualmente as crianças, nas localidades onde não se conseguiam impor. Em Cabra – povoação do concelho de Gouveia – a acreditar num correspondente do jornal *A Guarda* um republicano oferecia cinco réis aos garotos, para gritarem, quando passava uma pessoa reconhecidamente católica, “Viva a República! Abaixo os jesuítas!”. Cf. *A Guarda*, Ano VII, nº 311, 24/09/1911, p. 3, col. 5.

³¹⁹ *Ibidem*, nº 474, 24/07/1915, p. 1, col. 1-2; nº 476, 7/08/1915, p. 3, col. 4; nº 478, 21/08/1915, p. 1, col. 4.

³²⁰ *Ibidem*, nº 478, cit.

³²¹ *O Dia*, nº 1150, 15/01/1917, p. 1, col. 5.



Comissão promotora dos festejos realizados por ocasião do regresso à sua diocese do bispo de Lamego, D. Francisco José Ribeiro de Vieira e Brito, na imagem, sentado, ao centro. Como aconteceu em Lamego, em todas as dioceses o regresso dos bispos, depois de cumprida a pena de desterro, foi motivo de festa.

(*Ilustração Catholica*, n.º 88, ano II, 1915, p. 566)

Janeiro de 1912. Cerca de seis mil católicos afluíram à residência do patriarca de Lisboa, que havia recebido ordem de expulsão, para lhe manifestarem simpatia e respeito. Poderia pensar-se que tudo não passava de simples gestos de cortesia, decorrendo dentro da esfera privada, sem qualquer alarde. Mas numerosos cidadãos não entenderam assim e invadiram o paço episcopal aos *vivas* e *morras*. Como as forças policiais os forçaram a abandonar as instalações, permaneceram cá fora, insultando e apupando os visitantes³²². A presença de lentes de escolas superiores, funcionários públicos, juízes em serviço, oficiais de terra e mar, directores de ministérios, médicos, advogados, é bastante elucidativa acerca dos apoios da Igreja numa cidade que era considerada como capital do anticlericalismo.

Explica-se, assim, a forte irritação provocada. Muitos anticlericais apressaram-se a classificar o ocorrido como manifestação de hostilidade ao regime. O assunto foi debatido no Parlamento, tendo o deputado socialista Sá Pereira apresentado uma moção, no sentido de que se procedesse contra os funcionários e militares que haviam comparecido em S. Vicente, expulsando-os dos lugares que ocupavam. Quanto aos que se encontrassem na inactividade, ser-lhes-iam retirados os vencimentos. Outros deputados, contudo – Jacinto Nunes e Fernão Boto Machado –, defenderam a liberdade de consciência e o direito que tinham os cidadãos em causa a estar presentes nos cumprimentos de despedida a Mendes Belo³²³. A questão não ficou por aqui. O secretário particular do patriarca foi intimado a fazer a entrega dos cartões e listas com as assinaturas dos visitantes. Por este meio, os órgãos governamentais passaram a conhecer os nomes de quem tinha estado presente. Muitos funcionários e oficiais do exército foram sujeitos a interrogatórios.

Devido ao elevado número de pessoas envolvidas, possivelmente para a maioria o caso não teve consequências de maior, a não ser o facto de ter o seu nome numa lista de suspeitos ao regime. Mas outros sentiram o peso da autoridade governamental. Alguns dias depois da visita à residência episcopal, os jornais noticiaram que o engenheiro José Fernando de Sousa, funcionário no Ministério do Fomento e muito conhecido como escritor católico, com o pseudónimo de Nemo, havia sido transferido para Beja, como retaliação por ter estado em S. Vicente³²⁴. Os cidadãos ficavam a saber, se disso ainda não se tinham apercebido, que não se podiam permitir qualquer gesto susceptível de irritar os senhores do poder político.

Não foi somente em Lisboa que ocorreram manifestações. Em outras cidades, a pena de interdição de residência lançada sobre o prelado deu origem a expressões

³²² A *Guarda*, Ano VIII, nº 326, 7/01/1912, p. 3, col. 1.

³²³ Foi aprovada uma moção apresentada por Brito Camacho, concedendo ao governo amplos poderes para adoptar as medidas que considerasse mais adequadas. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, 26ª sessão, 3/01/1912. A imprensa referiu-se largamente ao acontecido. Veja-se o *Republica*, nº 349, 4/01/1912 e ss.

³²⁴ Interpretação veiculada, não só pelo jornal *O Dia*, nº 157, 12/01/1912, p. 1, col. 3., mas também pelo *Republica*, Ano II, nº 357, 12/01/1912, p. 2, col. 4. Os membros do clero de Lisboa, que se solidarizaram com o seu bispo, sofreram as consequências, como foi referido no Capítulo II.

de solidariedade. Nos três dias anteriores à saída do bispo de Viseu, cerca de dez mil pessoas foram até ao paço episcopal. Para a hora da partida previa-se uma grande manifestação popular, o que levou as autoridades a antecipar esse momento. Na manhã do dia em que deveria deixar a cidade – a saída estava marcada para as catorze horas –, recebeu ordem para partir antes das dez. Assim, os crentes que chegaram depois já não apanharam o homenageado. Apesar disso, a manifestação realizou-se com os costumados *vivas* – desta vez eram *vivas* à Igreja, ao Episcopado Português, à religião, à liberdade de consciência. Também apareceram os que gritaram *morras* aos reaccionários e aos talassas³²⁵. Para reduzir a importância da homenagem ao bispo, um semanário local chamou-lhe “rebanho de mulheres e crianças”. As mulheres foram mesmo apodadas de “amásias” dos padres³²⁶.

Também em Braga se procurou evitar expressões populares de despedida capazes de mostrar que grande número de pessoas estava com o arcebispo. A autoridade proibiu qualquer manifestação. Além disso, foram espalhados rumores de que se preparava um movimento de hostilidade, o que, segundo interpretação de alguns, teria levado muita gente, atemorizada, a permanecer em casa. Mesmo com esses receios, cerca de duas mil pessoas estiveram na gare, a despedir-se do prelado³²⁷.

A solidariedade para com os congreganistas

Embora o estado de semiclandestinidade em que viviam as comunidades religiosas nos últimos anos da Monarquia, muitas vezes com o nome da congregação encoberto pelo designativo com que se registaram à sombra do decreto de 18 de Abril de 1901, torne difícil obter informação rigorosa sobre a sua dimensão em 5 de Outubro de 1910, os últimos estudos apontam para 33 congregações – 23 femininas e 10 masculinas. As mulheres que tinham optado por viver em comunidade, ao serviço da Igreja, seriam cerca de 2399, número muito superior ao dos homens, à volta de 750³²⁸.

Podemos perguntar-nos que rumo tomaram todos esses homens e mulheres expulsos das suas residências e afastados das suas comunidades, forçados pela revolução a encetar uma vida nova, de um momento para o outro. Quem os auxiliava? Nas localidades onde estabeleceram residência, que tipo de relações mantinham com os regedores, juntas de paróquia, administradores?

³²⁵ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano II, nº 26, 21/01/1912, p. 3.

³²⁶ *A Voz da Oficina*, nº 787, 26/01/1912, Ano XIV, p. 1, col. 5.

³²⁷ *Echos do Minho*, Ano II, nº 116, 22/02/1912, p. 1, col. 1. Quando os prelados regressaram às dioceses, as autoridades envidaram todos os esforços para evitar manifestações.

³²⁸ Cf. Artur Villares, *ob. cit.*, pp. 259-261.

Como já foi realçado, nos alvares do novo regime, para impedir que a compaixão pudesse ofuscar o clima de euforia libertária que se vivia, a imprensa afecta ao governo publicava histórias tendentes a denegrir perante a população os membros das ordens religiosas. Notícias desencontradas de que aqui e ali estariam ocultos padres jesuítas ou freiras usando os seus hábitos lançavam alguma perturbação na vida das povoações pequenas. As pessoas que prestavam auxílio aos frades e freiras atingidos pelo clima de perseguição teriam de usar de muitas cautelas. Mas, mesmo tendo em conta o preconceito existente na sociedade portuguesa relativamente aos jesuítas, que foram os mais atingidos, eles tinham os seus apoios entre os fiéis. O padre Gonzaga Cabral, sem referir nomes, “para evitar mesquinhas vinganças”³²⁹, manifestou o seu agradecimento a todos os amigos que, nesses primeiros dias, ajudaram membros da Companhia de Jesus. Expulsos do país, mas sem roupas e sem dinheiro que lhes permitisse pagar as viagens, foi graças ao auxílio de numerosas famílias que conseguiram chegar aos países de acolhimento³³⁰.

Nos meses que se seguiram à queda da Monarquia, de perseguição para uns e de enorme excitação para outros, uma rede de resistências, tecida de cumplicidades, foi sendo desenvolvida nos subterrâneos da euforia. Mas o silêncio presidia a essa movimentação, pelo que muitos gestos de solidariedade caíram no esquecimento. É possível, contudo, encontrar o rasto de alguns desses actos. Muitas religiosas pertencentes à *Congregação de Santa Doroteia*, conhecidas vulgarmente pelo nome de *Doroteias*, foram acolhidas por diferentes famílias. Com frequência, tratava-se de familiares de antigas alunas que, assim, mostravam a elevada consideração em que tinham as professoras das suas filhas³³¹. Algumas religiosas, em número superior ao admitido pela lei, conseguiram continuar a viver em comunidade durante nove meses no colégio de Guimarães. Contavam com a protecção do administrador que, apesar de republicano, não as hostilizou, antes as aconselhava e prevenia dos perigos³³².

O caso destas religiosas não foi isolado. Outros membros de congregações receberam apoio semelhante. Mas, cumprindo ou não o estabelecido que proibia a coabitação de mais de três ex-congreganistas, não seria fácil a sua vida, na conjuntura de militantismo anticlerical em que se vivia. Por todo o lado, mesmo

³²⁹ Luiz Gonzaga Cabral, “Prefácio”, L. Gonzaga de Azevedo, *ob. cit.*, p. XXVIII.

³³⁰ *Idem*, “A Voz da Verdade – Ao meu país”, cit., p. 96.

³³¹ Segundo Irmã Maria do Céu Nogueira, que levou a cabo uma recolha de documentos existentes no arquivo da Casa Provincial das Irmãs de Santa Doroteia, várias famílias da Beira ofereceram refúgio às religiosas. Cf. Irmã Maria do Céu Nogueira, *História da Revolução e Dispersão da Província Portuguesa* (policopiado), 1973, p. 40. Mas em outras regiões – segundo a mesma fonte – outras famílias deram o mesmo acolhimento. Aliás, esta congregação manteve, mesmo com o governo republicano anticongreganista, o asilo de Vilar, no Porto, fundado por iniciativa do cônego Ricardo Van-Zeller.

³³² Em situação de clandestinidade conseguiram realizar as suas festas, reunindo cerca de trinta irmãs que viviam nas redondezas. Chegaram mesmo – não só em Guimarães – a realizar cerimónias de renovação de votos. *Idem*, *ibidem*, pp. 107 e ss.

nos lugares mais afastados dos grandes centros, vigilantes republicanos seguiam o passo dos congreganistas ou dos seus apoiantes. No concelho de Macedo de Cavaleiros, um “zeloso patriota denunciante” – segundo a elucidativa expressão utilizada pelo administrador –, inquietou-se com o facto de alguns bens de um convento extinto terem sido retirados antes da chegada da autoridade civil que ia proceder ao inventário³³³. A comissão de arrolamento do convento da Fraga, no Vale do Vouga, na freguesia de Ferreira de Aves, recebeu uma denúncia que a conduziu a uma casa particular, onde foram encontrados alguns bens, que se resumiam sobretudo a roupas de cama e peças de vestuário. O militante, que enviou a notícia para um jornal ferozmente anticlerical, terminava a sua exposição, num tom de mofa que traduzia a arrogância do vencedor: “As mulherzinhas residentes por aqueles sítios acham-se desoladas... coitadas!”³³⁴.

Nas mais remotas localidades as populações viram chegar, com curiosidade, religiosas expulsas das casas onde tinham vivido até então. Um grande número dessas mulheres tinha deixado as suas famílias há muitos anos. Possivelmente não estariam preparadas para recomeçar a vida em condições completamente diferentes das que tinham tido até aí. Também as famílias não esperavam – e talvez nem sempre desejassem – tê-las de volta. Em alguns casos, contudo, o sentimento de solidariedade familiar não se esbatera e, assim, perante as notícias que circulavam, muitas pessoas procuravam saber o paradeiro das suas familiares. Segundo o periódico republicano *O Povo do Norte*, que se publicava em Vila Real, nos dias que se seguiram ao 5 de Outubro chegavam ao governo civil numerosas solicitações da parte de familiares de religiosas, no sentido de que elas fossem requisitadas, para que regressassem às suas terras³³⁵.

Os militantes anticlericais encontravam no regresso das religiosas um tema propício a ataques e zombarias. O mesmo periódico de Vila Real, servindo-se de um tom algo jocoso, noticiou a chegada de sete *irmãzinhas* vindas do “coio” das Trinas, de Lisboa. Informou também que, numa estação próxima, havia ficado uma dessas “ovelhinhas”, natural de uma freguesia vizinha³³⁶.

A *Voz da Justiça*, que se publicava na Figueira da Foz, revela-nos a curiosidade indiscretamente incómoda com que muitos habitantes de uma freguesia do concelho –Alqueidão – acolheram o regresso de cinco freiras daqui naturais,

³³³ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053. Dir-se-ia que, na nova ordem, a denúncia passava a ser uma virtude cívica, o que está de acordo com os princípios do jacobinismo. Em 1796, na Bolonha ocupada pelos franceses, um decreto afirmava que a delação deixava de ser um acto infamante: “infame é quem não colabora com o poder”. Considera-se infame não denunciar às autoridades todos os que ousem maquinar contra a Pátria. Cf. Paolo Prodi, *Uma História da Justiça – do pluralismo dos tribunais ao moderno dualismo entre a consciência e o direito*, Lisboa, Editorial Estampa, 2002, p. 448.

³³⁴ *A Voz da Oficina* (Viseu), Ano XIII, nº 721, 22/10/1910, p. 3, col. 2.

³³⁵ *O Povo do Norte*, Ano XVI, nº 802, 16/10/1910, p. 2, col. 3.

³³⁶ *Ibidem*.

que haviam sido forçadas a sair do convento do Louriçal, onde se encontravam há muitos anos. Poucos dias depois chegaram a Alqueidão mais três freiras do mesmo convento, esperando-se a vinda de uma outra. Pelo que se depreende da notícia, estas não seriam naturais da povoação. Mas reuniram-se às primeiras, possivelmente por não terem famílias com os meios económicos necessários para acolhê-las. Em cumprimento do determinado pelo primeiro parágrafo do artigo 6º do decreto com força de lei de 8 de Outubro de 1910, que proibia a coabitação de mais de três ex-congreganistas – na intenção evidente de evitar a recomposição das comunidades –, as religiosas não passaram a viver em comum. Dividiram-se em grupos. A propósito disto, o redactor aplaudiu essa medida tomada pelo ministro da Justiça, pois que, de contrário, em breve teriam “um coio” em Alqueidão. Num tom irónico, mostra-nos as *irmãs* assistindo “à missinha”, modestamente vestidas com traje secular e o inseparável lencinho branco pendente sobre a fronte, “caminhando serenamente, olhos volvidos para o chão, nunca olhando para ninguém”³³⁷, certamente constrangidas pelos olhares importunos. Que acção teriam estas mulheres no seio das populações onde foram compelidas a viver? Os vigilantes mantinham-se alerta quanto às actividades que elas poderiam desenvolver. No citado jornal, chamava-se a atenção das autoridades para uma ex-congreganista que, na povoação de Carvalhais, convidava raparigas para reuniões numa capela da localidade, onde passavam o tempo em “funções” que lhes “estraga[va]m o espírito”, roubando a sua cooperação ao trabalho útil³³⁸.

As freiras que tinham encontrado refúgio em Alqueidão aí continuaram, não obstante as prevenções dos mais *avançados*. O seu número teria mesmo aumentado. Mas as denúncias revelam que a vigilância não desarmava. Em 1913, o governador civil de Coimbra, que fora alertado pela *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*, a quem chegara uma chamada de atenção para as religiosas, diligenciou saber o que se passava, junto do administrador. Segundo o que foi averiguado, a esse tempo já viviam em Alqueidão mais religiosas – dez ou onze, distribuídas por duas casas, o que, a confirmar-se, representaria uma transgressão ao decreto de 8 de Outubro de 1910. As religiosas reuniam-se na capela de Alqueidão, onde se entregavam às suas devoções³³⁹.

Não era fácil a essas religiosas recomeçar a vida neste clima de suspeita. Os olhos das autoridades estavam voltados para elas, querendo saber que tipo de vida levavam, em que se ocupavam. Algumas ex-freiras pretenderam dedicar-se ao ensino de leitura e escrita, dando talvez continuidade à actividade exercida quando se encontravam na sua comunidade. Mas as autoridades viam com relutância tal

³³⁷ *A Voz da Justiça*, Ano IX, nº 826, 25/10/1910, p. 3, col. 5.

³³⁸ *Ibidem*, nº 939, 24/11/1911, p. 2, col. 3.

³³⁹ Informações colhidas em dois ofícios recebidos pelo administrador da Figueira da Foz. Cf. Arquivo Municipal da Figueira da Foz, *Ofícios recebidos do governo civil de Coimbra*, M 74.

ocupação. Os radicais temiam que a instrução ministrada por essas mulheres violasse os princípios de racionalidade que eram preconizados³⁴⁰. Nos inícios de 1911 *A Palavra* referia-se à situação de extrema necessidade de antigas religiosas que, na conjuntura criada pela República, passavam fome, porque tudo lhes haviam tirado. Se tentavam granjear alguns meios através do ensino, eram ameaçadas em nome da liberdade. Assim procedera o regedor de Rebordosa para com uma mulher nessas condições, que regressara à sua terra³⁴¹. O governador civil de Coimbra, em carta ao ministro da Justiça, com data de 16 de Agosto de 1911, chamou-lhe a atenção para o estado de penúria em que se encontrava uma religiosa do extinto colégio das Ursulinas, Teresa de Jesus Marques. A situação era agravada com a doença de sua irmã – tuberculosa, segundo constava –, também ela expulsa da mesma casa e vivendo na sua companhia. A religiosa, que pretendia autorização para dar aulas, afirmara que, como muitas outras, ao entrar para o convento entregara os seus parcos haveres à congregação, na certeza de que tinha garantidos casa e sustento para toda a sua vida. É evidente que não possuía qualquer documento comprovativo do que afirmava³⁴².

É possível que, com a continuação das queixas, as autoridades se tivessem tornado mais flexíveis. Em finais de Dezembro de 1911, o Ministério do Interior, tendo em conta informações recolhidas e parecer favorável do inspector do círculo de Bragança, deu deferimento ao pedido feito por duas ex-religiosas franciscanas no sentido de exercerem o magistério particular³⁴³.

Mas a cedência não significa um abrandamento na vigilância. As autoridades centrais estavam atentas a estes e outros casos, cuidando, não só para que não houvesse um retomar da vida comunitária, mas para que as actividades exercidas não fossem contra os objectivos da revolução cultural em curso. A 27 de Outubro de 1911 a *Comissão Jurisdicional dos Bens das Extintas Congregações Religiosas* chamava a atenção do governador civil de Bragança para as medidas de prevenção e vigilância necessárias, no sentido de que não fossem restaurados os “antigos grémios”. Recomendava-se que fosse averiguado se determinados egressos se juntavam habitualmente na mesma casa ou, alternadamente, em várias casas. Pedia-se ainda que os administradores vigiassem os trabalhos de prédica, ensino ou catequese realizados pelos antigos religiosos, investigando sobre informações, denúncias ou notícias que obtivessem³⁴⁴. Em conformidade com estas instruções,

³⁴⁰ O decreto de 31 de Dezembro de 1910 estabelecia, no art.40.º, que os ex-congreganistas autorizados a residir em Portugal, não poderiam exercer o ensino nem intervir como professores, empregados, directores ou administradores de qualquer estabelecimento de ensino. Cf. *Diário do Governo*, 3/01/1911.

³⁴¹ *Defesa* (Paredes), Ano I, nº 24, 15/01/1911, p. 2, col. 1.

³⁴² Arquivo da Universidade de Coimbra, *Registo da correspondência expedida pela 1ª Repartição da Secretaria deste governo civil aos diferentes ministérios – 1911-1915*, fls. 2.

³⁴³ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

³⁴⁴ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

no mês seguinte, o administrador de Bragança, presumivelmente em resposta a uma questão que lhe fora colocada, informava o seu superior hierárquico que, no concelho, viviam apenas duas mulheres secularizadas que ensinavam trabalhos de labores³⁴⁵.

Lançadas de repente, sem quaisquer meios, para um mundo hostil, as mulheres seriam, com certeza, mais vulneráveis que os homens. Mas estes não estavam livres de dificuldades. O padre José Bailão Pinheiro, que fora membro da extinta congregação do Espírito Santo, encontrou refúgio na vila de Manteigas. Em Março de 1912, foi proibido pelo administrador, em nome do ministro da Justiça, de tomar parte em qualquer acto de culto. O impedimento fundamentava-se nos artigos 94.º e 161.º da *Lei da Separação*, que proibiam a todos os que tivessem feito cursos no estrangeiro a participação nas cerimónias de culto. Ora o padre Bailão efectuara os seus estudos teológicos em Paris³⁴⁶. O pároco de Manteigas, em carta dirigida ao governador civil da Guarda, protestou contra a interdição, em especial porque se fizera constar que a denúncia partira dele, pároco. Segundo este, tal fora inventado para o indisporem com o padre Bailão e com os paroquianos³⁴⁷. Perante os protestos, o ministro da Justiça acabou por contemporizar, declarando que o art. 94.º só se referia a substituição definitiva, o que não era o caso³⁴⁸.

Todos estes religiosos – e tantos outros que viviam dispersos pelas freguesias do país – não conseguiriam sobreviver sem ajuda. Esse auxílio foi, certamente, precioso no período revolucionário. Com o decorrer dos meses, grande parte dos congreganistas encontrou em outros países da Europa e da América a possibilidade de refazer a vida. Em Junho de 1911 uma revista católica referiu-se a um jornal de Vigo que dera conta da chegada à cidade de dez irmãs hospitaleiras que esperavam embarcar naquele porto, com destino ao Pará, de onde tinham sido requisitadas³⁴⁹.

³⁴⁵ *Ibidem*.

Poderemos interrogar-nos sobre o transtorno causado pela expulsão das freiras que trabalhavam em instituições de ajuda a crianças pobres. O que se passou com o Asilo de Nossa Senhora da Conceição, de Paredes do Coura, é, certamente, exemplar. Tinha sido fundado por uma comissão composta por leigos e era administrado por mesas regularmente eleitas. Para o serviço interno haviam chamado Irmãs Hospitaleiras, pela única razão de que elas prestavam os serviços gratuitamente. Para ajudar ao sustento do asilo, davam aulas de piano, canto e bordados a outras alunas, pertencentes a uma classe que podia pagar. Após a implantação da República as congreganistas haviam deixado o hábito. De acordo com a representação da mesa administrativa do Asilo, cujas afirmações eram corroboradas pela Comissão Municipal Republicana, não eram “fanáticas de espírito acanhado nem inimigas irreductíveis da nova ordem de coisas”. Mas parece que a representação não teve o efeito desejado: alguém, em jeito de despacho, propunha o encerramento e arrolamento do edifício. Cf. ANTT, Min. da Justiça, ainda sem cota.

³⁴⁶ *A Guarda*, Ano VIII, nº 337, 24/03/1912, p. 1, col. 2. O redactor revoltava-se contra a perseguição movida ao padre, tanto mais que o governo, contrariando a lei, concedera a pensão a dois padres estrangeiros que não tinham sido ordenados em Portugal.

³⁴⁷ *Ibidem*, nº 338, 31/03/1912, p. 3, col. 4.

³⁴⁸ *Ibidem*, nº 341, 28/04/1912, p. 2, col. 1.

³⁴⁹ *Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 25, 22/06/1911, p. 300.

Será que não faziam falta em Portugal? Como sobreviviam os hospitais das Misericórdias, cujos serviços de enfermagem eram prestados por pessoal congreganista? E a assistência às crianças?³⁵⁰

A determinação governamental de impedir que os congreganistas continuassem a prestar serviços nos hospitais, ainda que tivessem abandonado os seus hábitos, causou descontentamento, sobretudo nas terras pequenas. A presença de religiosas representava grande economia para as instituições promotoras de cuidados prestados aos pobres, velhos e doentes. Para lá desta razão, existia a ideia de que as freiras eram superiores, em dedicação pelos enfermos, às enfermeiras pagas, movidas pelo interesse material³⁵¹. Mas existia igualmente a convicção, entre os anticlericais, que essas mulheres estavam mais interessadas em tratar as almas do que em cuidar da saúde física. Em presença do moribundo, não procurariam dar-lhe o conforto da ciência. Coagiam-no à confissão, o que prejudicava emocionalmente o doente³⁵².

Por essas razões, a assistência religiosa nos hospitais vinha sendo contestada pelos livres-pensadores desde as últimas décadas do século XIX. Em França, as religiosas dos hospitais eram acusadas constantemente de atentarem contra a liberdade de consciência junto dos seus doentes, procurando a sua conversão. De 1879 a 1890, graças ao dinamismo das autoridades municipais de Paris a maioria dos hospitais da capital francesa foi entregue a pessoal laico, para cuja preparação foram criadas escolas de enfermagem. Mas em outras zonas o processo foi muito mais lento. Só assim se explica que o número de religiosas trabalhando nos hospitais tivesse crescido, passando de 11 199 em 1888 a 14 690 em 1928³⁵³.

Em Portugal, nos anos oitenta do século XIX, o professor de medicina e administrador dos Hospitais da Universidade de Coimbra, António Augusto Costa Simões, opunha-se à presença de religiosas nas instituições de saúde. Utilizava

³⁵⁰ O governo republicano tentou colmatar essa falta. O decreto de 5/02/1911, sobre o asilo de idosos em Campolide – uma obra de assistência muito considerada pela população que, por isso, encarava com simpatia a presença das Irmãs de Caridade – mandou inscrever no orçamento do ministério da Justiça a verba de doze contos para que a instituição não viesse a sofrer com a transição. Pouco depois, o dec. de 27/05/1911 irá reorganizar o serviço de protecção a menores. Cf. Raul Rego, *História da República*, vol. II, cit., p. 280. Mesmo com estas intenções, é natural que as dificuldades fossem grandes, pois não haveria muita gente preparada para substituir os que tinham partido. A situação económica da República também não permitiria desenvolver os necessários esforços financeiros.

³⁵¹ O *Comércio de Viseu*, Ano XXV, nº 2522, 30/10/1910, p. 2, col. 3. Um semanário de Valença do Minho, referindo-se à retirada do hospital local das irmãs hospitaleiras, algumas das quais ali prestavam serviço há mais de trinta anos, aludiu ao efeito doloroso que a sua saída provocou nos doentes. Cf. O *Valenciano*, Ano XXXIII, nº 2886, 5/03/1911, p. 2, col. 3.

³⁵² Opinião exposta por Borges Grainha – mas que era comum entre os livres-pensadores – em entrevista ao jornal *Republica*. Cf. A *Montanha*, Ano IV, nº 942, 18/03/1914, p. 1, col. 4.

³⁵³ Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée...*, cit., pp. 276-280. Defensor entusiasta da laicização dos serviços assistenciais, Ferdinand Buisson afirmava que a Assistência Pública não tinha necessidade «de héroes ou de saints», mas de enfermeiros e enfermeiras experientes, pontuais e amando o seu dever. Idem, *La République anticléricale XIX-XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 69.

argumentos idênticos aos dos seus congéneres franceses, sustentando que a assistência prestada por profissionais era mais eficaz e que as religiosas enfermeiras se preocupavam, em primeiro lugar, com a salvação das almas³⁵⁴. Miguel Bombarda, embora não recusasse em absoluto a presença de congreganistas, defendia que o proselitismo, que lhes era inerente, provocava desassossego nos enfermos. A falta de preparação técnica e o desconhecimento das mais elementares regras de higiene – muitas vezes ignoradas por um sentimento de pudor excessivo – eram outros inconvenientes apontados pelo médico livre-pensador³⁵⁵.

Por todas estas razões, como acontecia com as religiosas secularizadas que desejavam dedicar-se ao ensino, também às enfermeiras se deparavam enormes obstáculos. O caso do *Instituto Oftalmológico* de Lisboa é exemplar, não só sobre as dificuldades que esperavam estas freiras, que tentavam adaptar-se às circunstâncias, continuando a exercer a sua profissão, mas também sobre os riscos que corriam os que lhes concediam auxílio. Em Julho de 1913, o administrador do 2º bairro de Lisboa, alertado por uma denúncia de que no Instituto prestavam serviço algumas mulheres que haviam pertencido à extinta congregação das Irmãs Hospitaleiras, deslocou-se até ao lugar do «crime». Não lhe foi escondida a verdade. Efectivamente, nove das dez enfermeiras que ali trabalhavam haviam pertencido à congregação. Foi-lhe explicado que, havendo quatro secções distintas no Instituto, essas mulheres encontravam-se dispersas durante o trabalho. E, como não viviam em comunidade, entendia-se que não estavam a proceder contra o que mandava a lei. Mas as autoridades não concordaram com tal interpretação e responsabilizaram o director do estabelecimento, professor Gama Pinto que, no momento em que esse problema surgia, se encontrava a caminho de Londres, onde iria assistir a um congresso médico. Gama Pinto foi demitido e a sindicância estendeu-se ao director interino Alfredo da Fonseca e a um outro clínico, Henrique Roquete, igualmente afastados do serviço no Instituto³⁵⁶. No processo que lhe foi movido, o director demitido defendeu-se, alegando ter solicitado superiormente, logo em Outubro de 1910, autorização para conservar as enfermeiras que tinham sido secularizadas. Apresentara razões de ordem técnica, moral e económica, absolutamente independentes de qualquer crença, que declarava não possuir. A autorização fora concedida sob cláusula de as religiosas irem sendo substituídas gradualmente, à medida que fosse possível³⁵⁷.

O caso do *Instituto Oftalmológico* não era único. Com a extinção das congregações religiosas, a falta de enfermeiros tornou-se um problema para muitas instituições e algumas vezes as entidades governamentais foram forçadas a ceder.

³⁵⁴ Luís Machado de Abreu, “O Discurso do Anticlericalismo...”, cit., pp. 149-150.

³⁵⁵ Miguel Bombarda, *A Enfermagem Religiosa*, Lisboa, Publicação da Junta Liberal, 1910.

³⁵⁶ A partir de 26/07/1913 *O Dia* foi acompanhando o desenrolar da questão do Instituto Oftalmológico.

³⁵⁷ *A Luta*, Ano IX, nº 2938, 19/02/1914, p. 1, col. 6-7. Só em Fevereiro de 1914 foi tornada pública a sentença que absolveu Gama Pinto. *Ibidem*.

A Casa de Saúde do Sagrado Coração do Telhal, sob orientação dos Irmãos Hospitaliteiros de S. João de Deus que aí tratavam doentes afectados por enfermidades de natureza psíquica, conseguiu sobreviver ao terramoto de 1910. Afonso Costa, talvez por entender que seria difícil encontrar pessoal para essa casa, deixou que ela continuasse a funcionar como no passado. Impôs somente que os irmãos não usassem o hábito da sua congregação e que não fossem admitidos noviços³⁵⁸.

Para o sanatório da Parede foi conseguida uma solução igualmente especial. A instituição, nascida, nos inícios do século XX, por iniciativa de alguns filantropos, destinava-se a tratar crianças com tuberculose óssea. Embora em menor número, acolhia algumas dezenas de adultos que padeciam de lesões cardio-vasculares ou cancro. Com a implantação da República, as Irmãs da Caridade de S. Vicente de Paulo, que prestavam serviços no sanatório³⁵⁹, viram-se forçadas a abandonar as suas tarefas. Perante a ameaça da fundadora, de que encerraria o hospital se não fosse autorizada a assistência de religiosas, o governo recuou. Em resultado da licença concedida, as Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena passaram a encarregar-se do sanatório³⁶⁰.

Os casos focados apresentam problemas específicos, para os quais o Governo se sentia incapaz de fornecer solução. O Asilo das Cegas do Convento dos Cardais, em Lisboa, bem como o Colégio da Regeneração, em Braga, destinado a raparigas em situação de risco, estão entre os poucos estabelecimentos que não encerraram³⁶¹. Porém, este género de soluções não agradava a muitos radicais. Segundo estes críticos, as crianças internadas no sanatório da Parede eram obrigadas a rezar todos os dias, a assistir à missa aos domingos, a ir à confissão e à comunhão todos os meses. Como livres-pensadores, não aceitavam que se insuflasse nas almas infantis o “vírus religioso”³⁶².

Entre os católicos, que não concordavam com o afastamento das religiosas, censurava-se a falta de cuidado dos novos funcionários para com as crianças asiladas, bem como a ausência de preparação das enfermeiras laicas³⁶³. Contando, provavelmente, com o apoio de gente influente da cidade, elementos do pessoal religioso do hospital de Viseu, que tinham perdido o seu lugar de trabalho, decidi-

³⁵⁸ Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. III, cit., p. 168.

³⁵⁹ As religiosas não se limitavam aos cuidados de saúde física. Pelo regulamento da instituição teriam de dar às crianças doentes lições de leitura, escrita, contas e religião católica. Cf. João Miguel Henriques, *Cascais do final da Monarquia ao alvorecer da República (1908-1914)*, Lisboa, Edições Colibri e Câmara Municipal de Cascais, 2001, p. 110.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ Artur Villares, *ob. cit.*, p. 137. O autor levou a cabo um estudo tendente a mostrar que muitos congreganistas não chegaram a sair de Portugal depois da implantação da República. Outros, que conheceram o exílio, foram regressando, especialmente depois de 1919, iludindo a vigilância das autoridades ou contando com a sua cumplicidade.

³⁶² *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 3, 18/02/1912, p. 2, col. 4.

³⁶³ Veja-se, por exemplo, o *Correio do Norte*, Ano I, 5/01/1911, p. 2, col. 7.

ram fundar, na mesma cidade, uma casa onde fossem tratados doentes. Os radicais da cidade denunciavam as diligências feitas e lançavam acusações sobre aqueles que negavam ao novo pessoal do hospital habilitações para exercer a sua actividade, defendendo, por outro lado, a necessidade de ajudar os perseguidos³⁶⁴. Apesar do protesto, o projecto foi por diante e, em Agosto de 1913, em ofício dirigido ao administrador do concelho, comunicava-se que o médico Casimiro de Vasconcelos estava autorizado a empregar três religiosos no posto dirigido por aquele clínico³⁶⁵.

Com a saída das religiosas, as Misericórdias viam-se a braços com despesas que não tinham previsto. Por outro lado, as esmolas dos fiéis diminuíram. Mais uma vez, a culpa recaía sobre os católicos. O periódico viseense *A Voz da Oficina*, agressivamente livre-pensador, ao abordar a situação deficitária da Misericórdia, exprobrava os católicos que, por questões políticas, haviam deixado de exercer a caridade, desprezando, deste modo, os mandamentos da lei de Deus³⁶⁶.

A imprensa republicana agitava com frequência o fantasma congreganista ou jesuítico. Os radicais de Évora implicavam com determinadas actividades realizadas em algumas residências “talássicas” da cidade. Nessas casas, onde se sentia a saudade das *Irmãs Doroteias* que haviam partido depois da revolução, faziam-se prelecções e ensinava-se pintura, o que, segundo o articulista, significava uma tentativa de fazer ressuscitar o colégio dirigido por essas religiosas. As freiras continuavam a exercer influência, pois que, segundo a mesma fonte, “as manas Doroteias escreviam cartinhas enternecidas às antigas discípulas”³⁶⁷. Em Viseu garantia-se que as congreganistas do *Sacré Coeur* se haviam disseminado por diversas casas da cidade e que continuavam a dedicar-se à educação³⁶⁸. O jornal anticatólico da cidade publicou os nomes de treze cidadãos – apresentados como traidores – que haviam concordado em ser testemunhas num processo movido ao Estado português por reclamantes de nacionalidade inglesa, que se apresentavam como legítimos proprietários do edifício e da cerca onde estava instalado o colégio anteriormente na posse daquelas religiosas³⁶⁹.

Com a cumplicidade de muitos apoiantes, não espanta que alguns grupos de congreganistas tenham conseguido refazer comunidades, iludindo a vigilância dos adversários. Em Agosto de 1913 *O Mundo* denunciou a existência em Lisboa de um “coio jesuítico” – uma nova congregação religiosa que se estaria a formar. Seria o ressuscitar do recolhimento das Irmãs do Bom Pastor, pertencente à *Associação de Santa Maria Madalena*, que se destinava a reabilitar mulheres. Em Outubro de

³⁶⁴ *A Voz da Oficina* (Viseu), nº 735, 27/01/1911, p. 2, col. 2.

³⁶⁵ Arquivo Distrital de Viseu, *Correspondência Expedida – Livro do Copiador*, nº 299.

³⁶⁶ *A Voz da Oficina*, nº 776, 10/11/1911, p. 1, col. 4.

³⁶⁷ *A Voz Pública*, Ano VII, nº 371, 22/01/1911, p. 2, col. 1 e nº 372, 26/01/1911, p. 1, col. 3.

³⁶⁸ *A Voz da Oficina*, Ano XIII, nº 732, 6/01/1911, p. 1.

³⁶⁹ *Ibidem*, Ano XIV, nº 764, 8/08/1911, p. 2, col. 3 e nº 766, 1/09/1911, p. 2, col. 3.

1910 o recolhimento foi encerrado e as educandas dispersaram-se. Algum tempo depois, algumas mulheres pertencentes a classes abastadas decidiram continuar a obra das freiras expulsas. Segundo informação contida numa carta da presidente da *Associação de Santa Maria Madalena*, em Agosto de 1913, a casa tinha quarenta e cinco recolhidas – trinta e sete internas e oito externas – que ganhavam ali a sua vida, dedicando-se a trabalhos de bordados, como faziam até 1910. Algumas senhoras visitavam-nas – e, naturalmente orientavam-nas – sendo uma delas presidente da obra³⁷⁰.

A situação de ilegalidade em que viviam as comunidades religiosas durante o período republicano conduz a que seja muito difícil encontrar-lhes o rasto³⁷¹. As autoridades republicanas teriam consciência de que muito lhes escapava. O caso da congregação religiosa que foi descoberta, em 1917, no concelho de Marco de Canaveses, constitui um exemplo de como era possível retomar a vida em comunidade. O governador civil do Porto teve conhecimento do caso através de denúncia. No decorrer das averiguações, foi efectuada uma busca ao local – Quinta da Comenda – sendo encontradas cinco mulheres, a mais idosa das quais, com setenta e quatro anos, exercia funções de superiora. Vestiam à secular e confessaram ser freiras professoras, tendo pertencido ao convento das *Capuchinhas*, de Guimarães, que fora encerrado após a implantação da República. A autoridade apressou-se a fazer o arrolamento dos bens existentes na casa³⁷². Talvez para desanimar outros infractores, o Governo actuou com rigor. O bispo do Porto, acusado de cumplicidade, sofreu segundo castigo. Foi-lhe interdita residência, pelo período de dois anos, nos distritos de Porto, Braga e limítrofes. Na prática, o prelado ficava impedido de residir nos distritos de Viana do Castelo, Vila Real, Viseu e Aveiro³⁷³.

³⁷⁰ *A Nação*, Ano LXVI, nº 15813, 29/08/1913, p. 1, col. 4. Em Outubro de 1910 a congregação tinha duas casas, no Porto e em Lisboa, com 46 religiosas que orientavam 441 raparigas. Como se vê, em Lisboa a obra não morreu completamente. Certamente para evitar os problemas que se lhe deparavam em Portugal, em 1914 o Instituto abriu uma casa em Tuy, que recebeu muitas antigas recolhidas. Cf. Maria do Pilar S. A. Vieira, *ob. cit.*, p. 471.

³⁷¹ Em sessão de 29 de Março de 1917, no senado, Tomás da Fonseca interpelou longamente o ministro da Justiça acerca da existência de congregações religiosas em Portugal. Para o senador, as agremiações conhecidas como “juventudes católicas”, “associação do Coração de Jesus”, “Filhas de Maria”, eram “instituições jesuíticas” e, portanto, não deviam ser permitidas, de acordo com o decreto de 8 de Outubro de 1910. Cf. Tomás da Fonseca, *As Congregações e o Ensino*, Lisboa – Porto – Coimbra, “Lvmen”, Empresa Internacional Editora, 1924.

³⁷² *O Dia*, nº 1252, 18/05/1917, p. 1, col. 6.

³⁷³ *Ibidem*, nº 1313, 3/08/1917, p. 1, col. 1-3. A ordem de desterro do bispo do Porto, seguida pouco depois de sanção idêntica incidindo sobre o cardeal patriarca de Lisboa, provocou reacções dos bispos de Braga e de Évora. Estes prelados, em nome do episcopado português, escreveram uma carta de protesto ao Presidente da República, o que lhes acarretou nova pena de desterro. O arcebispo de Braga, D. Manuel Vieira de Matos, ficava proibido de residir no continente português durante dois anos. Quanto ao prelado de Évora, recebeu seis meses fora do país seguidos de seis meses fora do distrito de Évora e seus limítrofes. Mas as sentenças não chegaram a ser cumpridas, devido ao golpe de estado de Sidónio Pais. Cf. Monsenhor J. Augusto Ferreira, *ob. cit.*, p. 130 e Chante Jerónimo de Alcântara Guerreiro, *ob. cit.*, p. 100.

Forçado a ceder em muitos pontos – na permanência do exercício de culto, mesmo sem cultuais, na realização de procissões... – o livre-pensamento não parecia disposto a ceder na esfera do anticongreganismo. Essa era a mais antiga conquista do processo de laicização. Aliás, esta insistência na velha campanha parecia não apresentar riscos de confronto com o anticlericalismo moderado – compreendendo franjas do catolicismo liberal – que nunca se mostrara disposto a combater em defesa dessa causa. Tal combate não iria ter sucesso, tanto mais que, depois de 1917, o radicalismo anticlerical foi resvalando para uma posição defensiva. No início dos anos 20, o Estado mostrava não ter capacidade para conter a entrada de congregacionistas e o reconstituir de comunidades. Numa tentativa para deter o fenómeno, em 1921 Manuel Borges Grainha foi nomeado inspector, com o encargo de averiguar as infracções às leis anticongreganistas³⁷⁴. Em 1924 o Presidente Teixeira Gomes inaugurou, na igreja de Santa Brígida, no Quelhas – no que fora o coração do adversário jesuíta – adaptada para o efeito, o Museu das Congregações. Como diz Artur Villares, “nada melhor que um Museu para afirmar que aquilo que está exposto pertence já a um passado para sempre morto: as congregações!”³⁷⁵. O que não deixa de ser irónico, considerando que, nesse momento, a existência de congregações em Portugal era uma realidade.

³⁷⁴ Artur Villares, *ob. cit.*, pp. 74 e ss.

³⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 72. Segundo este autor, em 1923 os jesuítas abriram uma casa em Póvoa de Varzim. Dois anos depois abriram mais duas, em Lisboa e Braga. Em 1926 existiam 123 casas de congregações femininas e 28 masculinas.

CAPÍTULO VI

A REVOLTA NO MUNDO RURAL – EM DEFESA DOS BENS DA IGREJA E DOS SEUS SACERDOTES

De um modo geral, nos meios rurais, com comunidades mais coesas que nas cidades, os católicos sentir-se-iam mais encorajados para tomar posição contra os seus adversários. Em algumas localidades, os poucos que haviam aderido às novas ideologias sentiam-se rodeados por gente que alimentava sentimentos de desconfiança em relação a si. Deve reconhecer-se, contudo, que a sua situação não poderia comparar-se à dos católicos num meio hostil. Tinham por si a autoridade e, em numerosas situações, foi essa minoria que passou a dominar e a impor os seus pontos de vista.

Possivelmente, num grande número de casos, a revolta popular justificou-se pela impaciência de quem detinha a autoridade e que, de um momento para o outro, de um modo violento, pretendeu apagar crenças antigas. Nos primeiros dias de Janeiro de 1911 verificaram-se tumultos graves em Envendos, no concelho de Mação. A população, incluindo os cabos da polícia, levantou-se contra o regedor, um farmacêutico que exercia igualmente as funções de presidente da comissão paroquial. As ameaças de morte eram acompanhadas por “abaixo a República” e “viva a Religião”. Na participação feita ao administrador, o regedor declarava que tinha ferido de morte os “fanáticos da reacção religiosa” e esperava o assalto dos “quadrilheiros da igreja e dos quadrilheiros da monarquia”. Pelo tipo de linguagem usado, deduz-se que este homem, que exercia a autoridade na freguesia, era um atacante habitual e violento dos padres e da Igreja¹. O sindicante que foi apurar das responsabilidades pelo acontecido, considerou que o regedor era “inteligente,

¹ ANTT, Min. Interior, M 32.

recto e intransigente” nos seus princípios, sendo severo e rígido nos seus processos de combate. Parece o retrato do perfeito jacobino, dotado de verdadeira virtude republicana e insensível a argumentos que pretendessem desviá-lo do caminho traçado².

As manifestações populares contra as novas autoridades irão crescendo. Em Fevereiro – antes da distribuição do documento dos bispos – a vila de Paredes esteve em pé de guerra, com as populações de diversas aldeias – Vendoma, Baltar e Astomil –, em tumulto, contra a prisão do padre Silva Gonçalves, que era acusado de fazer campanha contra as instituições republicanas³.

A questão da pastoral dos bispos, que colocou alguns clérigos em situação de confronto relativamente às autoridades civis, foi o pano de fundo de episódios envolvendo comunidades que, em obediência aos sinos que tocavam a rebate, vieram para a rua enfrentando os detentores do poder. A maioria das populações não entenderia bem o que estava em causa. Mas as intimações aos padres que haviam lido a pastoral não passaram despercebidas. E a população dava-se conta que alguém, de fora, pretendia calar o pároco. Em Penela, nos inícios de Março, constou que as autoridades locais pretendiam impedir que o pároco proferisse o sermão. Talvez não se tratasse de proibir o sermão, mas somente evitar que, no decorrer do mesmo, houvesse qualquer referência à pastoral. Muitos populares apareceram junto da igreja, armados de cacetes. O sermão teve lugar – nem seria isso que estava em causa – porque, segundo explicou o semanário republicano *Defesa*, a autoridade nunca tivera intenção de o proibir⁴.

Em algumas localidades do distrito do Porto verificaram-se cenas de violência. São Tomé, Negrilhos, Roriz e Vilarinho, foram lugares onde os sinos tocaram a rebate por haver suspeitas de que alguns funcionários da administração iam capturar os párocos⁵. Quando os agentes do Governo tentavam levar a efeito a detenção do pároco de São Pedro da Cova, acusado de ter lido a mensagem dos prelados, foram agredidos por alguns indivíduos. No dia seguinte o padre foi entregar-se, dando entrada no Aljube⁶. Também em Melres a população resistiu, em defesa do pároco. O administrador participou a ocorrência ao governador civil e ao ministro da Justiça e intimou o sacerdote a apresentar-se. Foi obedecido, tendo o padre ficado preso⁷.

Nesta questão da pastoral não foram somente eclesiásticos a pagar com a prisão a desobediência à autoridade. Muitos cidadãos viram-se envolvidos em processos judiciais por serem acusados de incitar a população a atitudes de hosti-

² *Ibidem*. Na sindicância, perguntava-se sempre às testemunhas se a manifestação popular fora espontânea ou sugerida por alguém.

³ Já foi feita referência a estes motins no cap. I.

⁴ *Defesa* (Coimbra), Ano III, nº 280, 10/03/1911, p. 1, col. 3.

⁵ *Echos do Minho* (Braga), Ano I, nº 18, 9/03/1911, p. 2.

⁶ *Ibidem*, nº 22, 23/03/1911, p. 2, col. 5 e *Portugal Novo* (Gondomar), nº 14, 12/03/1911, p. 1, col. 2-4.

⁷ *Portugal Novo*, cit.

lidade, como foi o caso de alguns habitantes de S. Pedro da Cova que, acusados de participação nas manifestações em defesa do seu pároco, tiveram de pagar fiança para aguardarem o julgamento em liberdade⁸.

O estado de revolta agravou-se nos meses a seguir à publicação da *Lei da Separação*. No mês de Maio de 1911, em Gondariz, no distrito de Viana do Castelo, a “malta de caceteiros” e o “mulherio” aos gritos – seguindo a descrição inserida num jornal republicano –, com os sinos a tocar, enfrentaram um carbonário de Lisboa que tentava prender o abade. O governador civil, Alfredo de Magalhães, pôs fim ao incidente, ordenando que o padre fosse mandado em paz⁹. Quando foi preso o pároco de Poiares da Régua, o povo da freguesia acompanhou-o até à sede do concelho, reclamando a sua libertação. O sacerdote, depois de ouvido e admoestado, foi libertado. O facto originou grandes manifestações de regozijo. À entrada na sua freguesia, muitas senhoras cobriram-no de flores¹⁰. Os povos de Penela da Beira e Granja, no concelho de Penedono, amotinaram-se, ao terem conhecimento da prisão do seu pároco, que era acusado de ter aludido desfavoravelmente a algumas leis da República. Em número superior a oitocentos, foram a Penedono e arrombaram a porta da casa do administrador, conseguindo libertar o prisioneiro. No regresso, a multidão apedrejou as casas dos republicanos, que ficaram com os vidros das janelas completamente estilhaçados. A aldeia de Penela da Beira apresentou um ambiente de guerra, com uma força militar de oitenta e três praças do regimento nº 9 de Lamego. Mas o padre tinha consciência que a revolta popular não resolvia o seu diferendo com as autoridades e, por isso, foi à Pesqueira, sede da comarca, para regularizar a situação, pagando uma fiança. Aí, os republicanos mais exaltados quiseram agredi-lo¹¹.

Em muitos lugares os ânimos andavam excitados com os boatos e as suspeitas. O inimigo não se confinava às autoridades que poderiam ter a intenção de prender os sacerdotes. Inimigos eram os republicanos que defendiam o regime e, com frequência, com as suas denúncias, estariam na origem de muitas prisões. Em Vermoim, no concelho de Famalicão, tocou o sino a rebate ao ter-se conhecimento de que três desconhecidos haviam chegado à freguesia, à procura do pároco. Convencidas que os forasteiros traziam a intenção de efectuar uma prisão, juntaram-se mais de quinhentas pessoas. Afinal, desta vez, o alvoroço não tinha razão de ser, visto que se tratava de alguns amigos do prior, que estavam de visita¹². Mas o incidente permite-nos imaginar o ambiente, de medo, suspeição e vigilância, que se vivia num grande número de aldeias.

⁸ *Echos do Minho*, nº 21, 19/03/1911, p. 2, col. 5.

⁹ *Voz de Tondela*, nº 2, 6/06/1911, p. 3, col. 2.

¹⁰ *A Voz da Verdade* (Braga), Ano XVIII, nº 23, 8/06/1911, p. 276.

¹¹ *Ibidem*, nº 24, 15/06/1911, p. 286.

¹² *A Voz da Verdade*, nº 25, 22/06/1911, p. 300.

Nos inícios de Maio de 1911 a imprensa madeirense ocupava-se de acontecimentos de alguma gravidade que tinham lugar na freguesia de Estreito, no concelho de Câmara de Lobos. A população andava revoltada, descontente com diversas leis da República, nomeadamente com a necessidade de autorização para os actos de culto externo e com a lei do registo civil. Constando que havia a intenção de prender o pároco da freguesia, grande massa de gente ocupou o adro da igreja, mantendo-se em vigilância de dia e de noite, para evitar que ele saísse, ainda que fosse em obediência a qualquer intimação da autoridade. Os populares procuraram a colaboração dos indivíduos mais grados da terra, que se mantinham ausentes de tais movimentações. Apedrejamentos de propriedades, assaltos a casas e, mesmo, agressão física da esposa de um deles, constituíram o castigo dos que recusavam. Alguns desses agredidos conseguiram escapar de barco. Consta que o próprio padre, cuja prisão os paroquianos queriam evitar, desejaria partir para o Funchal, a fim de se apresentar perante as autoridades, mas disso era impedido pelos seus apoiantes. Porém, como, nestes casos, os radicais se apressavam a responsabilizar os párocos pelos motins – na ideia de que, só por si, o povo ignorante não pensaria em revoltas – o redactor que narrou estes acontecimentos não acreditava que o pároco de Estreito estivesse contrariado entre os amotinados, não conseguindo escapar-lhes para obedecer à lei¹³.

Na onda de revolta que varreu a zona do Porto nos finais de Setembro de 1911, o povo de Gandra, no concelho de Paredes, levantou-se contra uma força militar de sessenta praças, tentando libertar o seu pároco, que era conduzido sob prisão. A força atirou contra os defensores do sacerdote, tendo atingido seis indivíduos, dois dos quais vieram a falecer¹⁴. O administrador responsabilizava o “reaccionário padre”, que trazia as populações “fanatizadas”. Tão fanatizadas, que não era possível encontrar alguém disposto a depor contra ele. Por isso, o administrador, um mês depois dos acontecimentos, ao constar-lhe que o sacerdote ia ser libertado, por não haver provas que o incriminassem, não aceitava o seu regresso, pedindo que não o deixassem voltar para o concelho¹⁵.

O desterro dos padres, condenados a sair do concelho da sua residência ou, mesmo, dos concelhos limítrofes, deu origem, por vezes, a confrontos. Em Março de 1913 a população de Janeiro de Baixo, no concelho de Pampilhosa da Serra,

¹³ O *Radical* (Funchal), Ano I, nº 20, 6/05/1911, p. 1. Quatrocentas pessoas do Estreito de Câmara dos Lobos deslocaram-se ao Funchal em atitude agressiva. À frente levavam o regedor, o médico e o ex-administrador de Câmara de Lobos. O governador civil recebeu a comissão que apresentou as suas reivindicações. O diário *A Montanha*, do Porto, referindo-se a estes incidentes, noticiou a prisão de dez homens: três lavradores, dois proprietários, três trabalhadores, um estudante e um serrador. Cf. *A Montanha*, Ano I, nº 61, 11/05/1911, p. 1, col. 4-5.

¹⁴ Segundo declarações do administrador em ofício datado de 13 de Novembro de 1911. Aludindo aos que foram atingidos nos acontecimentos, informa que “já morreram dois” – possivelmente, pelo tempo decorrido, deduz-se que o número de mortos não teria aumentado. Cf. ANT, Min. Interior, M. 35.

¹⁵ *Ibidem*.

andava inquieta, ameaçando linchar os supostos responsáveis pela expulsão do pároco. O regedor – que era professor na freguesia – comunicou ter sido apedrejado à saída da escola. Informou igualmente ser voz pública que, no domingo seguinte, a povoação em peso se reuniria para “provocar e esmigalhar” os causadores da ordem de expulsão¹⁶. Em Abril do mesmo ano, na freguesia de Sobral, pertencente ao concelho de Mortágua, as mulheres correram à pedrada alguns cidadãos, membros da junta de paróquia, que eram acusados de ter exercido influência para que o pároco fosse desterrado. Tiraram dos pés os tamancos e, com essas armas, espancaram um deles. No dia seguinte a este incidente, os sinos tocaram a rebate à aproximação de um dos membros da junta, gritando-se que ele ia roubar a igreja. Os sinos tocaram em outras povoações¹⁷. Em Agosto do mesmo ano, nesse concelho, registaram-se mais incidentes. Na freguesia de Pala foram igualmente as mulheres que tomaram posição perante o desterro do pároco. Quando o regedor tentou obter as chaves do templo junto da família a quem o presbítero expulso as havia confiado, as mesmas foram-lhe entregues. Mas as mulheres da casa, com outras de fora, arrancaram-nas das mãos da autoridade. Uma força de vinte praças marchou para Pala e conduziu as mulheres para a sede do concelho, sob prisão. No dia seguinte, grande número de pessoas da aldeia cercou os paços do concelho, onde funcionava a administração. O administrador conversou com os populares, procurando sossegá-los e garantindo que a República não perseguia crenças. As mulheres foram libertadas¹⁸. Nos inícios de 1914, em Cabril, no concelho de Pampilhosa, verificou-se um levantamento popular com origem na expulsão do pároco. As casas de dois habitantes, vistos como responsáveis, foram apedrejadas, ficando os telhados completamente destruídos. Numa das moradias, reduziram a pedaços peças do mobiliário e feriram a esposa e o filho do proprietário¹⁹. Funcionários da administração e do registo civil – que intentavam transportar o arquivo paroquial para a sede do concelho – foram maltratados²⁰.

A apresentação destes exemplos não pretende fazer crer que todas as populações estavam dispostas a lutar pela conservação do seu pároco. Em alguns lugares parece que as prisões dos eclesiásticos não levantaram grandes protestos. A acreditar no diário *O Mundo*, em Novembro de 1910, a prisão do padre João Lages Gomes, pároco da Nazaré, teria sido efectuada sem problemas. O clérigo andou

¹⁶ Arquivo da Univ. de Coimbra, Governo Civil, *Inspecção, Licenças...*, cit. O *Auto de participação contra o pároco de Janeiro de Baixo*, datado de 20 de Janeiro de 1913, “terceiro da República”, pode ser consultado no ANTT, Min. do Interior, M. 43.

¹⁷ *Sul da Beira*, nº 73, 17/04/1913, p. 3, col. 3.

¹⁸ *Ibidem*, nº 90, 14/08/1913, p. 3, col. 1.

¹⁹ *Diário de Notícias*, 8/01/1914, p. 3, col. 2.

²⁰ Telegrama enviado em 6 de Janeiro de 1914 pelo governo civil de Coimbra para o ministro do Interior. Cf. Arquivo da Universidade de Coimbra, *Registo da Correspondência Expedida pela 1ª Repartição da Secretaria deste Governo Civil aos Diferentes Ministérios*, fls. 91 vs.

fugido durante algum tempo e, logo que regressou, o administrador, com grande acompanhamento – um grupo de republicanos, membros das comissões municipal e paroquial, muitos populares – foi prendê-lo à residência paroquial, conduzindo-o para a administração, de onde tencionava remetê-lo para o governo provisório²¹.

Talvez o padre da Nazaré desagradasse à população, não existindo assim uma só pessoa que aparecesse a defendê-lo. Talvez *O Mundo* exagerasse ao afirmar que “o povo” tinha solicitado a sua captura. Mas verificaram-se casos idênticos, em que a prisão de um padre parece ter decorrido sem que houvesse manifestações de descontentamento²². A prisão do padre Tobias, de Samora Correia, efectuou-se, aparentemente, sem qualquer resistência por parte dos paroquianos. O sacerdote foi detido, em finais de Fevereiro de 1911, por um grupo de pessoas da freguesia. O percurso até à sede do concelho, numa distância de nove quilómetros, foi feito a pé. A chegada a Benavente provocou enorme alvoroço, sendo o prisioneiro acompanhado até à casa do administrador por uma grande multidão. As acusações eram vagas, prendendo-se com relações de amizade que o padre mantinha com um militar a quem fora movida uma sindicância. Assim, o prisioneiro foi mandado em liberdade²³. Pode parecer surpreendente o facto de não ter havido um movimento em sua defesa na hora da prisão, até porque, na freguesia, não existia tanta unanimidade relativamente a essa detenção como se poderia pensar. O sacerdote tinha amigos entre os seus paroquianos. A comprovar a simpatia de que gozava, pelo menos entre uma parte da população, está a oferta de uma pasta, acompanhada por um protesto de indignação contra o agravo que sofrera. O protesto continha setenta e sete assinaturas²⁴. Daqui podemos concluir que muitas pessoas – pelo menos, setenta e sete – se sentiram intimidadas pelos adversários do pároco, não ousando envolver-se.

Podíamos ser levados a pensar que, a norte, as populações eram muito mais solidárias para com os seus párocos, talvez por existirem menos clivagens ideológicas. Mas seria precipitado extrair tais conclusões. O que se passou com um eclesiástico, que foi conduzido por alguns paroquianos de S. Romão da Ucha, do concelho de Barcelos, até à administração, apresenta algumas semelhanças com outros casos sucedidos mais a sul. Este padre era sobrinho do abade da freguesia e, possivelmente, colaborava no serviço religioso. Em relação ao número de pessoas que tomaram

²¹ *O Mundo*, nº 3620, 26/11/1910, p. 6, col. 1.

²² Em Maio de 1912, em S. Brás de Alportel, ao saber-se da chegada de dois padres que haviam sido presos numa aldeia do concelho, muitas dezenas de pessoas vieram para a rua, movidas pela curiosidade – só para verem as suas caras. O regedor foi cortês, dando-lhes licença para irem jantar a casa do prior. Estava combinado que, depois do jantar, mandaria a polícia, que os acompanharia ao hotel onde pernoitariam para, de manhã, seguirem para Tavira. Algo correu mal e “o povo” não quis excepções, exigindo que eles ficassem na prisão, à guarda de elementos do batalhão de voluntários. Cf. *Republica*, Ano II, nº 480, 16/05/1912, p. 3, col. 2.

²³ *Echos do Minho*, nº 16, 2/03/1911, p. 2, col. 5.

²⁴ *Ibidem*, nº 18, 9/03/1911, p. 3, col. 1.

a iniciativa de o prender, existe desacordo. Enquanto no jornal *A Montanha*, de tendência anticatólica, a prisão foi apresentada como sendo levada a efeito por um número considerável de pessoas – mais de cem – representando, deste modo, a vontade da freguesia, o padre detido, em carta a um periódico da região, negava esse número, afirmando ter sido preso pelo regedor – com anuência do presidente da junta – acompanhado por dezasseis cabos e mais quatro cidadãos. Com ele fora detido um moço, preso por ter levantado a voz, censurando a atitude das autoridades. Outros amigos do padre haviam comparecido na administração, a oferecer-lhe os seus serviços²⁵. Seja qual for a versão mais próxima da realidade, o que interessa para o caso é o facto de, também aqui, um grupo de adversários do sacerdote ter conseguido impor-se, perante a resignação e o receio dos restantes moradores.

O afastamento de um pároco, a mando da autoridade, não acabava com as clivagens e ressentimentos que se haviam gerado à sua volta. Em Novembro de 1912, na freguesia de Santa Catarina, concelho de Caldas da Rainha, verificaram-se conflitos entre os adeptos do padre – que havia deixado a freguesia, por ter recebido ordem de expulsão – e alguns republicanos. Segundo opinião do governador civil de Leiria, quase toda a população da localidade tomava o partido do sacerdote²⁶.

1. Revoltas populares contra os arrolamentos

Como se viu, a propósito das desinteligências surgidas em muitas localidades entre o pároco e a comissão administrativa paroquial, os problemas com os inventários das igrejas e capelas começaram pouco depois da implantação do novo regime. As questões tinham de surgir, devido às relações existentes, durante a Monarquia, entre a Igreja e o Estado. Os párocos eram presidentes das juntas de paróquia e era dos bens da paróquia que saía o dinheiro necessário às despesas do culto. Na situação algo perturbada que se vivia após o 5 de Outubro, o processo de mudança era susceptível de conduzir a conflitos com as novas autoridades, desconfiadas da transparência das contas públicas. Talvez, em alguns casos, essas prevenções tivessem fundamento. Mas, num tempo de revolução, em que o Estado se declarou dono e senhor de todo o património da Igreja, com frequência bens particulares foram incluídos no rol dos bens públicos. Objectos adquiridos pelos párocos, com os seus próprios rendimentos, ou que lhes haviam sido ofertados,

²⁵ *Ibidem*, nº 182, 10/10/1912, p. 3, col. 4.

²⁶ Segundo carta do governador civil dirigida ao ministro do Interior. Cf. ANTT, Min. Interior, M 41. O semanário de Leiria *O Radical* (republicano), referiu-se à expulsão do pároco de Santa Catarina, Pe. Agnelo Monteiro Diniz, no seu número de 17/10/1912. Mostrou-se contrário à pena imposta pelo Governo, pois que, segundo constava, tratava-se de um “santo velho”, respeitador das leis da República, profundamente estimado pelos paroquianos, com os quais vivia há vinte e seis anos. Cf. *O Radical*, Ano II, nº 87, 17/10/1912, p. 1, col. 3.

podiam ser confundidos com a propriedade da Igreja. As novas comissões das juntas de paróquia, de boa ou má fé, ao procederem ao inventário, poderiam integrar esses objectos no património da freguesia. É evidente que estas questões eram mais vulgares quando existia animosidade entre as novas autoridades e o pároco.

Muitos padres e leigos revoltavam-se com o arrolamento de bens adquiridos por subscrição na comunidade dos fiéis. Entendiam que, neste caso, eles não deviam ser inventariados como pertencentes ao Estado. Pertenciam, sim, ao povo. Mas as autoridades só reconheciam como representante dessa entidade abstracta chamada “povo” o próprio Estado. Na freguesia de S. Sebastião, no concelho de Loulé, o pároco tentou evitar que entrasse no inventário, realizado pela comissão administrativa da junta de paróquia, um órgão que fora adquirido por subscrição entre os fiéis. Não conseguiu convencer os arroladores que, sentindo-se seguros do poder, levaram o caso para a chacota. Afirmaram estar dispostos a dividir o órgão por canudos, se os subscritores reclamassem as suas partes²⁷.

Relativamente às extintas congregações religiosas, depois da publicação do decreto de 8 de Outubro de 1910 os juizes de diversas comarcas receberam instruções para que impusessem selos e procedessem aos arrolamentos nos edificios deixados pelos religiosos²⁸. Uma portaria, publicada em 21 de Janeiro de 1911, insistia nesses inventários, que deviam ser realizados com toda a brevidade, e na tomada de precauções para evitar extravios²⁹.

Assim, devido às histórias que corriam, ainda antes da publicação do decreto de 20 de Abril de 1911, em muitas localidades já existia a ideia de que os bens das igrejas corriam perigo. Em Janeiro de 1911, na povoação de Outeiro Seco, em Chaves, uma comissão, que aí se deslocou em campanha de democratização, foi recebida agressivamente por homens e mulheres armados. Os habitantes da povoação diziam que os republicanos pretendiam apoderar-se da coroa da padroeira e do dinheiro da confraria de S. Miguel. Mas os republicanos atribuíam a revolta à acção dos padres que, em seu entender, exploravam a ignorância popular³⁰. A explicação é demasiado simplista e redutora. As populações andavam alvoroçadas com os boatos que circulavam, com ou sem intervenção dos padres. O administrador de Gouveia, ao falar ao povo numa aldeia do concelho – Cabra –, numa sessão que teve lugar na escola, esforçou-se por sossegar os ouvintes, assegurando que não ia roubar as cruzes e os santos, como estavam persuadidos os habitantes de uma outra localidade aonde se deslocara anteriormente³¹.

²⁷ *O Povo Algarvio* (Loulé), Ano II, nº 56, 17/12/1910, p. 1, col. 3. Embora existam outras povoações com o mesmo nome, deduz-se que este facto se passou no concelho de Loulé.

²⁸ Artur Villares, *ob. cit.*, p. 51

²⁹ *Diário do Governo*, 21/01/1911.

³⁰ *Republica*, Ano I, nº 3, 17/01/1911, p. 4, col. 1.

³¹ *A Guarda*, nº 306, 12/02/1911, p. 3, col. 5. Os povos estavam contra todos os governos, republicanos ou monárquicos, que intentassem retirar-lhes os bens que pertenciam a toda a comunidade. Nos finais da

A publicação da *Lei da Separação* veio insistir nos arrolamentos. No art. 62.º determinava-se que os templos e outros bens imobiliários e mobiliários, que se destinavam ao culto público da religião católica e à sustentação dos ministros e de outros funcionários dessa religião, fossem declarados propriedade do Estado, devendo, por isso, ser arrolados e inventariados. Os arrolamentos teriam de ser efectuados, de paróquia em paróquia, por uma *comissão concelhia de inventário*, constituída pelo administrador do concelho ou bairro, pelo escrivão da fazenda – que poderiam fazer-se representar por funcionários seus, sob sua responsabilidade – e por um homem bom da paróquia, membro da junta e indicado pela Câmara Municipal. As comissões concelhias ficavam subordinadas ao Ministério da Justiça, onde seria criada uma *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*³².

O legislador, afectando grande generosidade, no art. 89.º estabelecia que as catedrais, igrejas e capelas que ordinariamente serviam ao culto, assim como os objectos mobiliários que as guarneciam, seriam, “na medida do estritamente necessário, cedidos gratuitamente e a título precário, pelo Estado ou pelo corpo administrativo local que deles for proprietário” à corporação encarregada do culto.

Segundo o art. 67.º, os inventários deviam começar no dia 1 de Junho de 1911 – adiado para 9 do mesmo mês³³ –, devendo encontrar-se concluídos no prazo de três meses. Iniciar-se-iam no mesmo dia em todo o país. Contudo, o arranque dos trabalhos foi sendo protelado. Na origem de tais dilações poderá estar o receio de levantamentos populares. Era esta a explicação fornecida pelo jornal *Echos do Minho*, ao informar que os inventários começariam primeiro em Lisboa³⁴. A prioridade dada a Lisboa fundamenta-se, certamente, na convicção de que esta cidade se encontrava suficientemente descristianizada, não existindo perigo de rebelião.

Os responsáveis pela tranquilidade pública estavam conscientes de que existiam riscos de motins, à semelhança do que acontecera em algumas regiões francesas, com os populares, que viam nos inventários uma espoliação e uma profanação, a resistir de forma dramática, barricando-se dentro dos templos. A cidade de Paris, onde a igreja de Santa Clotilde foi tomada de assalto pelas forças policiais, não esteve à margem desses actos de resistência.

O drama dos inventários, com centenas ou milhares de populares armados com pedras e toda uma diversidade de objectos que encontravam à mão, dispostos

última década do século XIX, houve distúrbios em Lervão, causados pela concessão à junta de paróquia de Montemor-o-Velho de algumas peças do património artístico do Mosteiro. As autoridades judiciais e administrativas foram agredidas à pedrada e com palavras injuriosas. Cf. Irene Maria Vaquinhas, *Violência, Justiça e Sociedade Rural – Os campos de Coimbra, Montemor-o-Velho e Penacova de 1858 a 1918*, Porto, Edições Afrontamento, 1996, p. 381.

³² Arts. 63.º e 66.º da *Lei da Separação*.

³³ Através de um decreto assinado por Bernardino Machado, que substituiu Afonso Costa. Cf. Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 113.

³⁴ *Echos do Minho*, Ano I, nº 55, 20/07/1911, p. 1, col. 1.

a morrer em defesa da sua fé, cantando “Nous voulons Dieu”, agitou a França. A imprensa católica aproveitou a ocasião para mostrar como a lei era ofensiva dos sentimentos religiosos e evocou o drama dos elementos das forças da ordem, divididos entre o dever de obediência e as suas tradições familiares. Como não podia deixar de ser, o assunto provocou acesos debates no Parlamento. Não obstante os actos de inventário estarem a decorrer, na maior parte dos casos, em absoluta tranquilidade, em algumas zonas deram origem a confrontos sangrentos. Mas a tensão subiu após a morte de um homem, na igreja de Boeschèpe, próximo da fronteira belga, no decorrer de um desses incidentes. O governo, presidido por Rouvier, caiu. No novo ministério, chefiado por Sarrien, a pasta do Interior coube a Clemenceau, político detentor de um passado que o tornava credor da confiança dos radicais³⁵. Mas foi este ministro que, avisadamente, decidiu recuar, declarando recusar-se a arriscar a vida de um homem “a contar castiçais...”³⁶

Perante o que aconteceu em França, não provocam espanto as precauções tomadas pelas autoridades portuguesas. No distrito de Coimbra o governador civil somente em 18 de Julho deu ordens para que se iniciassem os inventários. Recomendou que o trabalho começasse pelas sedes dos concelhos³⁷. Esta advertência não era descabida. O governador civil da Guarda, em ofício dirigido ao administrador de Trancoso, com data de 28 de Julho, recomendou-lhe que iniciasse os inventários pelas freguesias da vila e, de seguida, passasse àquelas onde lhe parecesse que não se verificaria qualquer reacção por parte dos habitantes. Pelo exemplo destas, as demais freguesias ir-se-iam resolvendo a acatar as determinações da lei³⁸.

Todas estas providências não reduziam as desconfianças de muitas populações. De resto, as notícias que circulavam não contribuíam para acalmar o desassossego. Em Maio, *O Mundo* anunciou uma venda de objectos de ouro – cordões, anéis, braceletes..., presumivelmente resultado de doações dos fiéis aos santos da sua devoção – na sala de sessões da junta de paróquia de Santo António dos Olivais, em Coimbra³⁹. Algum tempo depois, nos meios católicos comentava-se a actuação da junta de paróquia de S. Pedro de Alcântara, em Lisboa, que decidira alienar objectos de ouro pertencentes à igreja e que serviam de adorno às imagens⁴⁰. Não era preciso ir até às cidades para encontrar exemplos destes. A junta de paróquia

³⁵ Jean-Marie Mayeur, “Dans la tourmente des Inventaires”, in *La Séparation des Églises et de l'État*, cit., pp. 91-119. Veja-se igualmente Anne Marie et Jean Maduit, *ob. cit.*, pp. 305 e ss.

³⁶ Albert Jourcin, *Prólogo ao Nosso Século – 1871-1918*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1981, p. 221.

Nos confrontos que originaram os arrolamentos encontrar-se-á uma das razões pelas quais a lei de separação francesa foi sentida como lei de combate e opressão. Cf. Jean Boussinesq, *ob. cit.*, p. 45.

³⁷ Arquivo Municipal da Figueira da Foz, *Circulares Recebidas do Governo Civil*, M 69.

³⁸ Arquivo Distrital da Guarda, *Livro do Copiador da Correspondência Expedida pelo Governador Civil*.

³⁹ *O Mundo*, Ano XI, nº 3790, 19/05/1911, p. 4, col. 3.

⁴⁰ Perante a deliberação da junta de paróquia o pároco dirigiu um apelo ao governador civil para que não autorizasse a venda. Cf. *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano I, nº 16, 16/08/1911, p. 2, col. 1.

de Brenha, no concelho da Figueira da Foz, em sessão realizada a 14 de Janeiro de 1911 deliberara vender objectos de ouro “desnecessários ao culto”⁴¹.

Como estranhar que os povos se sentissem apreensivos sobre o destino de objectos de culto entregues às juntas de paróquia? Da parte do Estado, parecia mesmo existir uma estranha indiferença por determinados bens, que podiam significar riqueza cultural, ligados à religião. No extinto convento de Montariol, nos arredores de Braga, os soldados ali aquartelados vendiam os livros que encontraram nas instalações, a vintém por volume⁴².

Aqueles que remetiam qualquer manifestação religiosa para um passado obscurantista gostariam de ver repetido em todos os templos o espectáculo que se desenrolou em Lisboa, na Igreja das Francesinhas. No jornal *A Capital*, sob o título “A derrocada dos ídolos”, anunciava-se que os santos e os altares estavam *a três ó vintém*. Ao longo das paredes da igreja fazia-se a feira de objectos de culto, numa promiscuidade que lembrava ao repórter – encantado com esta “derrocada dos velhos preconceitos” – as lojas dos ferros-velhos do mercado de S. Bento ou da Feira da Ladra. Um espectador que, com certeza, mantinha alguma serenidade entre o entusiasmo geral, admirava-se por ver tudo aquilo vendido ao desbarato, a preços tão baixos⁴³.

Apesar de os membros do clero sentirem os arrolamentos como uma afronta, vendo a Igreja desapossada de bens que, com frequência, haviam sido doados por pessoas das suas paróquias, algumas desaparecidas há pouco, sabiam que tinham de acatar a lei e a revolta só iria prejudicá-los. Mas muitos não eram capazes de sofrer em silêncio aquilo que consideravam um esbulhamento. Sentiam que o silêncio seria uma cobardia, dando a impressão de que concordavam com a determinação. No cumprimento de instruções vindas da Santa Sé⁴⁴, foram numerosos os protestos escritos apresentados pelos párocos, que solicitavam que as suas declarações ficassem anexadas à documentação do inventário. As autoridades não esqueciam tais procedimentos, que consideravam de rebelião. Não raro esses protestos foram chamados mais tarde

⁴¹ A deliberação foi aprovada superiormente. O governador civil, em ofício ao administrador, fez saber que a junta teria de indicar no seu orçamento a receita apurada e o destino que seria dado a essa quantia. Cf. Arq. Mun. Figueira da Foz, *Ofícios recebidos do governo civil de Coimbra*, M 72.

⁴² *A Voz da Verdade*, nº 29, 20/07/1911, p. 344. Referindo-se à indisciplina que reinava no exército, Raul Brandão aludiu ao comportamento dos soldados no convento de Montariol. Segundo o escritor, não ficou uma porta, uma janela, um livro. Teria sido tudo despedaçado, queimado ou roubado. Cf. Raul Brandão, *Memórias* (tomo II), cit., p. 124.

⁴³ *A Capital*, Ano II, nº 453, 31/10/1911, p. 1, col. 6-7 e p. 2, col. 1. Em Março de 1912 o *Republica* referiu-se a uma circular que teria sido enviada aos delegados do Procurador da República nas comarcas onde tinham existido casas congreganistas. A circular autorizava a venda dos móveis, para evitar danificações ou extravio. Os objectos de carácter religioso seriam vendidos separadamente, por forma a não susceptibilizar as crenças e de forma a não provocar “incidentes desagradáveis ou irritantes”. Cf. *Republica*, Ano II, nº 430, 27/03/1912, p. 1, col. 4.

⁴⁴ No Cap. II foi feita referência a essas orientações, recebidas através de Mons. Masella.

à memória, ajudando a construir bases justificativas para castigos a infligir a esses clérigos, que se mostravam críticos da República. Em Coimbra, o cônego Francisco Moreira dos Santos, depositário da chave da catedral, não se contentou com a redacção de um protesto. Negou-se a entregar a chave, declarando que só pela violência a conseguiriam levar. Pela sua atitude, foi detido, sendo conduzido à penitenciária⁴⁵.

A *Lei da Separação* colocava os bens necessários ao culto sob a administração de pessoas que, com frequência, alimentavam sentimentos de animosidade contra a Igreja ou contra o pároco e que, em consonância com esse sentir, procurariam criar-lhe dificuldades. As juntas de paróquia, sobretudo em Lisboa e Porto, eram muitas vezes constituídas por pessoas declaradamente hostis, que viam na religião o grande inimigo. Os sacerdotes sentiam-se sujeitos a esse poder que, arbitrariamente – até porque a noção do “estritamente necessário” para o culto variaria de comissão paroquial para comissão paroquial – podia negar-se a fornecer-lhes os objectos pedidos. Em alguns casos o padre foi desapossado de tudo o que tinha algum valor, sendo-lhe abandonados os paramentos mais usados e os utensílios menos valiosos. O pároco da localidade algarvia de Santa Bárbara de Nexe, pensionista, entregou todos os valores sem lavar qualquer protesto. Mais tarde queixou-se de lhe terem deixado somente uns paramentos já muito usados e utensílios de ínfimo valor. Foi também desapossado das chaves da igreja e da torre⁴⁶. Em outras freguesias as juntas de paróquia levaram demasiadamente a sério o seu zelo pelos objectos de culto postos sob sua responsabilidade. No dia 12 de Setembro de 1911 não houve missa na Sé do Porto, o que provocou grande descontentamento entre os fiéis. A responsabilidade era atribuída ao presidente da junta de paróquia. Ao serem-lhe solicitados os objectos necessários, respondera que só os entregava mediante recibo e fiador. Tornou-se necessária a intervenção do governador civil que, com o administrador e o fabriqueiro da Sé, tentou harmonizar as coisas⁴⁷. Possivelmente a atitude da comissão paroquial teria a ver com divergências sobre a guarda do tesouro da Sé. E isto levanta outros problemas. Até aí eram os membros do clero que se encarregavam da sua guarda e preservação. E daqui para o futuro? Quem assumiria essas funções? Quem arcaria com as despesas? A comissão paroquial, a quem fora confiada essa responsabilidade, pretendeu passá-la ao fabriqueiro da Sé que, naquelas condições, se recusou, pois isso repugnaria à sua consciência de católico, que não reconhecia a *Lei da Separação*. A comissão declarou então que precisava de funcionários, a quem seria necessário remunerar. Mas entendia que o pagamento devia pertencer à Sé. Não havendo acordo, a comissão paroquial

⁴⁵ Segundo telegrama, datado de 11 de Agosto de 1911, enviado ao ministro do Interior. Cf. Arquivo da Universidade de Coimbra, *Registo da Correspondência Expedida pela 1ª Repartição da Secretaria do Governo Civil aos Diferentes Ministérios 1911-1915*, fls. 1 vs.

⁴⁶ ANTT, Min. da Justiça, M 131, cx. 222.

⁴⁷ *Correio da Beira*, Ano I, nº 49, 16/09/1911, p. 4, col. 4.

encontrou uma maneira de conseguir o dinheiro. Estabeleceu que, sempre que fosse necessária uma alfaia, seria paga uma determinada quantia. Como os cônegos da Sé não tinham receita que cobrisse a despesa com o aluguer, o exercício do culto esteve em riscos de terminar nesse templo. Os oficiantes chegaram a ter de pedir a outras igrejas as patenas necessárias à celebração da missa⁴⁸.

Nas zonas dominadas por sectários anticatólicos a situação parece ter sido ainda pior. Um assinante de um semanário de Loures acusou a junta de paróquia de ter declarado não estar disposta a ceder os paramentos ao prior, para os “actos mentirosos da religião”. Se este cidadão desejava despertar a indignação dos que dirigiam o jornal, enganou-se, pois o procedimento da junta de paróquia mereceu palavras de apreço⁴⁹.

Factos destes não constituíram, porventura, a norma. Mas, espalhados pelo país, ter-se-ão verificado numerosos casos de exagero que provocavam irritações e azedumes. O comportamento do presidente da junta de freguesia de S. Romão da Ucha, no concelho de Barcelos, que se apossou duma cruz de prata, pertencente à igreja paroquial, constitui um exemplo de exorbitância de poderes. Talvez porque pensasse que a cruz era o objecto mais valioso da Igreja e, por isso, corria perigo de vir a desaparecer, guardava-a em sua casa. Quando entendia que a ocasião, pela sua solenidade, a exigia, apresentava-se com ela nos actos religiosos, dando então ordens para que o regedor mandasse retirar a outra cruz⁵⁰.

A imprensa foi apresentando outros casos que provocavam sentimentos de revolta. Nas festas de Carnaval de 1912, em Alenquer, uma sala de dança foi decorada com colgaduras pertencentes à igreja de Santa Quitéria, da freguesia de Meca. Os mesmos enfeites foram expostos nas janelas de casas particulares, enquanto passava um cortejo cívico⁵¹.

O conhecimento de factos como estes, ilustrativos do ambiente de confronto existente em muitas regiões, leva-nos a entender as reservas dos homens da Igreja e dos crentes perante os arrolamentos. Mas as prevenções não se limitavam aos inventários em si. Repugnava-lhes igualmente que os “ímpios” entrassem nos templos sem o respeito que consideravam devido e tocassem nos objectos mais sagrados.

⁴⁸ *Echos do Minho*, Ano I, nº 71, 14/09/1911, p. 2, col. 3. A exigência da comissão paroquial não é, em absoluto, descabida. O art. 107.º da *Lei da Separação* determinava: “a corporação encarregada do culto, e, enquanto ela não existir, o ministro da religião que presidir às cerimónias cultuais, porá à disposição da junta de paróquia os fundos necessários para as despesas com a guarda e conservação dos edificios e objectos destinados ao culto e pagamento dos prémios de seguro”.

⁴⁹ *O Quatro de Outubro*, Ano I, nº 12, 30/06/1912, p. 2, col. 4. A expressão “actos mentirosos” será, certamente, da responsabilidade do redactor.

⁵⁰ O padre que dava assistência religiosa na freguesia – e que foi preso devido à sua incompatibilidade com o presidente da junta – acusou este de confiar a cruz a um indivíduo ébrio “e com outros maus costumes”, que comparecia com ela em actos religiosos, “por acinte”, para provocar desordens e ofender a Igreja. Cf. *Echos do Minho*, Ano II, nº 182, 10/10/1912, p. 3, col. 4.

⁵¹ *O Sol* (Alenquer), Ano I, nº 9, 1/03/1912, p. 4, col. 3 e p. 3, col. 1. *O Dia* fez referência a estes factos no nº 201, 8/03/1912, p. 1, col. 5.

O patriarca de Lisboa, em ofício dirigido ao presidente da *Assembleia Nacional Constituinte*, chamou a atenção para o que acontecera na freguesia de Ventosa. Os encarregados do arrolamento portaram-se de forma considerada irreverente, não respeitando a sensibilidade e as crenças dos católicos. Permaneceram, dentro do templo, de chapéu na cabeça. Abriram a porta do sacrário, retirando o Vaso Sacramental com as “Sagradas Partículas”. Para verificar o seu peso, conduziram-no até um estabelecimento distante da igreja⁵².

Em resposta a esta e outras reclamações, que se reflectiam nas dificuldades deparadas às comissões encarregadas dos inventários, foi publicada pelo ministro da Justiça uma portaria, com data de 11 de Setembro de 1911. Recomendava-se às comissões de arrolamento que realizassem o seu trabalho com o maior acatamento, não ofendendo os cidadãos que professavam tal religião⁵³.

Nas cidades e vilas os arrolamentos passariam mais facilmente despercebidos. Em Braga ou em Viseu, a ida de um pequeno grupo de pessoas à igreja paroquial não despertaria qualquer atenção. Nas aldeias, o caso era diferente. A chegada de gente estranha dava lugar a interrogações. Neste período, em que os povos se encontravam em estado de alerta, seria difícil proceder aos inventários sem levantar suspeitas. Nas aldeias, o sentimento de pertença relativamente a velhas ermidas com imagens de santos, que faziam parte da vida de toda a comunidade, era bem mais forte que nos meios urbanos. A antiga desconfiança dos camponeses contra os burocratas das cidades que, depois de lhes arrancarem os impostos, vinham agora cobiçar as auréolas dos seus santos, despertava, plena de ressentimento. Pois que outro objectivo teria essa gente senão o de lhes retirar os seus tesouros? Parece claro que estas prevenções não se reduziam ao receio económico de perder bens materiais. As notícias sobre desacatos cometidos nos lugares de culto, nomeadamente actos de profanação dos sacrários, escandalizavam as populações, trazendo-as sobressaltadas. Na freguesia de Paranhos, no concelho de Seia, dois visitantes, idos desta vila, estiveram na origem, involuntariamente, da ameaça de um motim. Alguém se lembrou de dizer que vinham na intenção de observar o que haveria na igreja. Os sinos tocaram, provocando grande alarme. Felizmente, os intrusos foram reconhecidos e o equívoco desfez-se⁵⁴.

⁵² *Echos do Minho*, Ano I, nº 60, 6/08/1911, p. 2, col. 1.

⁵³ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 69.

É evidente, os sectários que apreciavam as atitudes de ataque às crenças não aplaudiram as recomendações governamentais. Um furioso anticatólico, ao condenar uma pretensa benevolência para com os padres, declarou ter-se negado a continuar a fazer parte da comissão de arrolamento do seu concelho – Loures – depois de ter recebido um telegrama onde lhe era recomendado que não arrombasse os sacrários que os padres se recusavam a abrir. Cf. *O Quatro de Outubro*, Ano I, nº 11, 23/06/1912, p. 1, col. 2.

⁵⁴ De acordo com ofício do administrador, datado de 7/12/1911. Arq. Mun. de Seia, *Copiador da Correspondência do Administrador para o Governo Civil – 1912-1919*.

Possivelmente, na maior parte das freguesias, os encarregados do arrolamento mostraram grande bom senso e prudência, sem cair em atitudes que poderiam classificar-se de menos respeitadas. Também da parte de muitos párocos teria havido uma acção pedagógica de acalmia. Porém, não obstante essas atitudes conciliatórias, de um lado e de outro, os motins, nos campos, foram frequentes. Em Agosto, na povoação de Liceia, no concelho de Montemor-o-Velho, os elementos da comissão de arrolamento foram esperados no adro da Igreja por duzentas ou trezentas pessoas em atitude hostil. Os sinos tocaram a rebate. O povo, com predomínio das mulheres, soltava *vivas* à Virgem e aos santos, passando depois a entoar ladainhas. Os intrusos conseguiram refugiar-se num edifício, mas, quando saíram, foram perseguidos até grande distância por populares, que os apedrejavam. Logo que, em Coimbra, se teve conhecimento do que se passava, o governador civil, acompanhado pelo comissário da polícia, partiu para a aldeia rebelde. Pouco depois saía uma força de sessenta praças de infantaria. E o arrolamento pôde fazer-se. Efectuaram-se prisões, entre as quais a do abade da freguesia⁵⁵.

Liceia esteve longe de ser caso excepcional. O norte do país vivia em alvoroço. O distrito de Bragança parece ter sido aquele em que a violência popular atingiu maiores dimensões. Em meados de Julho, na freguesia de Algoz, pertencente ao concelho de Vimioso, a vida do administrador – segundo informações do próprio, enviadas ao governo civil –, bem como a do escrivão seu colaborador, corria perigo. Cerca de duzentas mulheres, alguns homens e rapazes, armados, haviam-se acercado deles, gritando *vivas* à Monarquia e *abaixo* a República⁵⁶. No concelho de Mogadouro, em várias freguesias, a comissão de inventário foi abertamente hostilizada. Na povoação de Brunhoso, o administrador, apesar de apoiado numa força armada, viu-se obrigado a desistir, por temer um confronto susceptível de provocar derramamento de sangue. A luta ameaçava alastrar, pois os habitantes da aldeia mais próxima – Remendes – mostravam-se na disposição de prestar ajuda. O administrador passou pelo vexame de, ao retirar, ouvir nas suas costas gritos de mulheres e de crianças que soltavam *vivas* à Monarquia, à Santa Religião e *morras* à República. Mas os clamores não bastaram à fúria popular. Os intrusos foram apedrejados à saída⁵⁷. Segundo *O Grito do Povo*, nos motins em Brunhoso

⁵⁵ A imprensa referiu-se largamente ao acontecido em Liceia. É curioso que o periódico católico *Echos do Minho* – nº 62, 13/08/1911, p. 2, col. 4, apresentou a versão dada pelo *Diário de Notícias*, que nos mostra a violência popular, através de gritos de “mata, mata”. Contudo, o periódico republicano *Defesa* – nº 327, 11/08/1911, p. 2, col. 2 – afirmou que a manifestação popular não tinha apresentado carácter violento.

⁵⁶ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0054.

⁵⁷ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência interna*, “Relatório” do administrador de Mogadouro, datado de 21/08/1911, cx. 0054. Na caixa 0053 encontram-se outras mensagens da autoridade civil no concelho, que mostram como o ambiente de revolta se foi mantendo. Em 15 de Dezembro de 1911 o administrador opinava que o destacamento militar não devia retirar, pois algumas povoações ainda não haviam serenado.

o escrivão de direito, que fazia parte da comissão, foi zurzido, tendo escapado à morte devido à prudência de alguns⁵⁸.

Nestes, como em outros casos de levantamentos populares, as autoridades responsabilizavam sempre os padres. Contudo, *O Grito do Povo* apresentou uma explicação para o acontecido no concelho de Mogadouro. Segundo este semanário, a comissão de inventariação, quando procedeu ao inventário na igreja matriz da sede do concelho, abriu o sacrário, tendo retirado o vaso sagrado, na intenção de verificar se era de ouro ou prata. Este procedimento teria escandalizado a população, conduzindo-a à revolta⁵⁹.

Os motins alastraram a outros concelhos do distrito de Bragança. A acção das mulheres é sublinhada pelo administrador de Vinhais que, em 9 de Agosto, confessava que, tendo principiado os arrolamentos, se sentira impossibilitado de levar a cabo a tarefa sem o auxílio das forças armadas⁶⁰. Na freguesia de Mofreita, neste concelho, os habitantes usaram um tipo de ameaça algo misteriosa. Abriram uma cova à entrada da povoação e, ao lado, colocaram uma faca e uma estola. Segundo *O Grito do Povo*, tal preparo teria intenções de intimidação⁶¹. Em Julho, o jornal republicano de Carrazeda de Anciães noticiava que, na freguesia de Pereiros, “meia dúzia de beatas” abriu uma cova no adro para aí serem enterrados os elementos da comissão de inventário. Acusados de sedição, alguns habitantes da aldeia – incluindo três mulheres e um padre – foram processados⁶². Em certas aldeias as “beatas” haviam chorado e uma delas teve uma “crise de nervos”⁶³.

Também no distrito de Braga se verificaram incidentes. Em diversas povoações do concelho de Celorico de Basto, os povos levantaram-se e, com as suas ferramentas de trabalho, tentaram opor-se ao arrolamento. Em Ribas, como o pároco, para evitar ajuntamentos, tivesse diligenciado no sentido de ser cortado o acesso à torre e retirada a corda do sino, foi lançado um foguetão para reunir o povo⁶⁴. Em Vale de Bouro, foi ouvida uma detonação de bomba de dinamite, sinal para que o povo acorresse, armado de varapaus e foices. O pároco da freguesia foi responsabilizado e intimado a comparecer na administração. Obedeceu, mas foi acompanhado por centenas de paroquianos aos quais não foi permitida a entrada na vila. A libertação do sacerdote foi recebida com grandes manifestações de alegria⁶⁵.

Focos de revolta sentiram-se nos distritos do Porto, Coimbra, Viseu, Guarda, Leiria. Na freguesia de Vila Chã, no concelho de Amarante, os acontecimentos

⁵⁸ *O Grito do Povo*, Ano XII, nº 625, 26/08/1911, p. 4, col. 1.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência interna*, cx. 0054.

⁶¹ *O Grito do Povo*, nº 638, 26/08/1911, p. 4, col. 3.

⁶² *O Trasmontano*, nº 19, 20/06/1911, p. 3, col. 1. O mesmo periódico referira-se ao assunto em 6/06/1911.

⁶³ *Ibidem*, 6/06/1911, p. 1, col. 5.

⁶⁴ *Echos do Minho* (citando *O Comércio do Porto*), Ano I, nº 62, 13/08/1911, p. 2, col. 4.

⁶⁵ *O Grito do Povo*, Ano XIII, nº 637, 19/08/1911, p. 3, col. 2.

atingiram alguma gravidade, pois juntaram-se os habitantes de várias aldeias, armados de espingardas, roçadeiras e pedras. O presidente da comissão foi agredido, podendo até ter sido morto, se não se verificasse a intervenção do pároco⁶⁶. Temendo os actos de violência popular, no concelho de Penafiel os elementos da comissão mostravam-se receosos. No intuito de evitar ajuntamentos populares, marcavam o dia e a hora em que chegariam para proceder ao seu trabalho, mas depois alteravam o que haviam combinado e apareciam de improviso⁶⁷.

No distrito de Coimbra, para além de Linceia, houve motins em Lorvão – sobretudo no lugar de Chelo – e em Rebordosa, no concelho de Penacova⁶⁸. No de Viseu, em S. Miguel de Matos, no concelho de Vouzela, o povo apareceu armado de forcados, roçadores, sacholas e varapaus, protestando contra os arrolamentos⁶⁹. Incidentes idênticos deram-se na povoação dos Trinta, concelho da Guarda⁷⁰, e na Torre do Terrenho, concelho de Trancoso⁷¹. Em Cótimos, freguesia deste concelho, foram apedrejados os membros da comissão de arrolamento, sendo feridos o oficial da administração e o cocheiro que transportava os elementos intrusos. O povo fez trincheiras nas ruas com pinheiros e pedras. Ouviram-se *vivas* à Monarquia e *morras* à República⁷².

Mais a sul, no distrito de Leiria, em Boavista, grande número de pessoas, reunidas ao toque do sino, armou-se de enxadas, machados e pedras. Correram os arroladores à pedrada, tendo atingido o administrador e um eclesiástico que fazia parte da comissão. Foram efectuadas numerosas prisões⁷³. Na freguesia de Maceira os tumultos tiveram idêntica gravidade. A comissão de arrolamento foi recebida à pedrada e a tiro⁷⁴. Também no concelho do Nordeste, na ilha de S. Miguel, se verificaram “alevantes”, motivados pelos arrolamentos, encarados como “o roubo da Igreja”⁷⁵.

A falta de pessoal, sobretudo de funcionários das repartições de Finanças, o mau tempo, as longas distâncias, as dificuldades nas comunicações e, possivel-

⁶⁶ *O Século*, Ano XXXI, nº 10683, 7/09/1911, p. 4, col. 4.

⁶⁷ *O Grito do Povo*, Ano XIII, nº 641, 16/09/1911, p. 3, col. 2.

⁶⁸ O motim de Chelo é referido em *A Guarda*, Ano VII, nº 311, 24/09/1911, p. 3, col. 3. Quanto aos acontecimentos em Rebordosa, mais adiante voltarão a ser abordados.

⁶⁹ *Echos do Minho*, Ano I, nº 45, 11/06/1911, p. 2, col. 5.

⁷⁰ *Ibidem*, nº 80, 15/10/1911, p. 1, col. 5.

⁷¹ *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 37, 14/09/1911, p. 442.

⁷² *Echos do Minho*, nº 83, 26/10/1911, p. 2, col. 3.

⁷³ *O Radical*, Ano I, nº 29, 17/08/1911, p. 3, col. 4 e *Voz da Verdade*, nº 34, 24/08/1911, p. 405, p. 2.

⁷⁴ *A Voz da Verdade*, nº 37, 14/09/1911, p. 442, col. 1. Este jornal refere-se a Maceirinha que, possivelmente, será uma povoação da freguesia de Maceira, apontada por um semanário de Leiria como sendo a freguesia dos tumultos. Segundo este periódico, o governador civil e o administrador haviam partido para o lugar dos motins. Cf. *O Radical*, nº 33, 14/09/1911, p. 1, col. 5.

⁷⁵ David Luna de Carvalho, *Os Alevantes da Memória*, Lisboa, Edições Salamandra, 1999.

mente, a onda de contestação aos inventários, provocaram grande atraso⁷⁶ nesse trabalho, que deveria estar concluído ao fim de três meses. Por isso, continuamos a encontrar levantamentos populares, provocados pelos inventários, nos anos de 1912 e 1913. Em Julho de 1912, numa freguesia do concelho da Guarda – Pousade –, os membros da comissão foram insultados. As pessoas gritavam que os arroladores pretendiam roubar a igreja, apesar de os funcionários, atemorizados, se afirmarem católicos⁷⁷. Em Valbom, no concelho de Pinhel, à notícia de que estavam a chegar os arroladores, muitos populares – empunhando, não só os instrumentos da lavoura (fueiros, roçadoiras...), mas também espingardas e revólveres –, dirigiram-se a casa do presidente da comissão paroquial, que foi apedrejada, ouvindo-se *morras*. Afinal a notícia dos arroladores era falsa⁷⁸.

Nos inícios de 1913 houve conflitos por ocasião do arrolamento da capela de S. Lourenço, em Mamarrosa, no concelho de Oliveira de Bairro. A população não revelou qualquer hostilidade em relação ao regime instituído em 1910. Pelo contrário: ouviram-se *vivas* à República e à liberdade e duas mulheres empunhavam bandeiras nacionais⁷⁹. Talvez este comportamento encontre explicação no desejo de evitar que fossem confundidas as lutas pelos direitos à posse da capela com questões políticas que, para os contestatários, seriam secundárias.

Em 1914 a população de Vila Cova, no concelho de Arganil, andava inquieta, com o boato de que o governo pretendia vender a igreja do convento de Santo António. Ao saber-se que o administrador ia fazer o arrolamento do templo, a multidão amotinou-se. Só a intervenção do deputado pelo círculo, Dr. Alberto Moura Pinto, conseguiu acalmar os ânimos. O administrador tornou público, por edital, que era falsa a notícia sobre a venda do edifício⁸⁰.

Em muitos concelhos parece não ter havido casos de violência no decorrer dos arrolamentos, o que não significa que as populações estivessem de acordo com tal operação. Com frequência, as comissões faziam-se acompanhar por militares, sobretudo nos lugares onde esperavam maiores dificuldades. É evidente que esta situação desagradaria a muitos elementos das comissões de arrolamento, certa-

⁷⁶ O Inspector de Finanças do distrito de Coimbra explicava o atraso pela falta de funcionários. O administrador de Oliveira do Hospital, em 1 de Novembro de 1912, justificava a não conclusão dos inventários pela falta de pessoal e pelo mau tempo. Em 19 de Julho de 1914 ainda não tinha os inventários concluídos e explicou que, em dois meses, a comissão tivera já quatro secretários. Dois deles haviam alegado doença. Cf. Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença...*, cit. Podemos perguntar-nos se a falta de disponibilidade de alguns funcionários para integrar a comissão de arrolamento não terá a ver, em alguns casos, com a contrariedade em participar num trabalho que lhes repugnava (por motivos religiosos) ou com o medo das iras populares.

⁷⁷ Segundo *A Guarda*, teriam sido presos dois homens e seis mulheres. Cf. *A Guarda*, nº 351, 7/07/1912, p. 1, col. 3.

⁷⁸ *A Guarda*, nº 353, 21/07/1911, p. 3, col. 4.

⁷⁹ ANTT, Min. Interior, M 43.

⁸⁰ *A Comarca de Arganil*, Ano XIV, 23/04/1914, p. 1, col. 3.

mente em grande número constituídas por pessoas idealistas, para quem seria muito mais agradável ser recebido com filarmónicas e *vivas*. Pretendendo ser libertadores, viam-se reduzidos à condição antipática de espoliadores. Isto, apesar de tentarem captar os habitantes, mostrando-lhes que estavam do seu lado. No lugar de Aveleira, freguesia de Espinho, no concelho de Mortágua, os avaliadores encontraram sete alqueires de milho que haviam sido recolhidos de porta em porta e se destinavam a pagar as despesas da festa. Distribuíram-no pelos pobres do lugar. Contudo – a acreditar no correspondente de *O Grito do Povo* – muitos dos beneficiados estavam na disposição de restituir o cereal, por entenderem que não lhes pertencia⁸¹.

Numerosos homens e mulheres, que se ergueram contra os intrusos, sofreram os rigores de uma lei cujo alcance não entendiam. Acusados de sedição, foram processados e presos, sem perceberem o discurso e a razão dos seus acusadores. O jornal *Republica*, referindo-se a oito presos – quatro mulheres e quatro homens – trazidos da ilha de S. Miguel para Lisboa, por serem acusados de oposição aos arrolamentos, mostra-nos “pobres diabos, cujo aspecto infunde dó”, que haviam passado já dois meses na cadeia da sua comarca⁸². Um outro caso relacionado com os levantamentos assumiu contornos de tragédia. Um dos acusados do motim de Liceia, no concelho de Montemor-o-Velho, intimado para responder pela sua acção nesses acontecimento, preferiu pôr termo à vida, por enforcamento⁸³.

2. A desconfiança para com a gente “da vila”

Não espanta que, entre a população que se sentia ofendida no que considerava sagrado, que se via privada dos seus tesouros – ou, pelo menos, imaginava ser essa a intenção dos que vinham inventariar – fosse surgindo repugnância pelo novo regime que ordenava tais violações, revelando, desse modo, a sua impiedade. Os funcionários da “vila”, sempre olhados com desconfiança pelos camponeses, por neles verem representantes de um poder longínquo a quem tinham de pagar impostos, mais uma vez apareciam no papel de esbulhadores.

O ressentimento para com a gente da “vila” é perceptível num motim ocorrido em Rebordosa, no concelho de Penacova. O modelo repetiu-se: os sinos tocaram a rebate, para reunir o povo. Os soldados que acompanhavam a comissão romperam

⁸¹ *O Grito do Povo*, nº 638, 26/08/1911, p. 4, col. 1.

⁸² *Republica*, Ano II, nº 487, 23/05/1912, p. 3, col. 4.

Relativamente à expressão “pobres diabos” usada pelo repórter, nem ele saberia talvez quanto ela seria ajustada. Relativamente aos homens, seriam mesmo “fracos da cabeça” postos à frente dos movimentos de rebelião, contando porventura que as autoridades atendessem a essa circunstância e não usassem de muita severidade. Cf. David Luna de Carvalho, *ob. cit.*, pp. 60 e ss.

⁸³ *A Voz da Justiça*, Ano X, nº 989, 17/05/1912, p. 2, col. 1.

a custo por entre os homens e mulheres que, armados de paus e foices, aguardavam junto da capela. Os populares, não se atrevendo a usar a força física, agrediam com palavras: “Comedores! Trazem fome e, por isso, vêm comer o dinheiro dos santos! Já precisam dele para poderem usar gravatas! Vinham com o cheiro nos cordões de ouro para colocarem ao pescoço das mulheres, mas enganaram-se!”. Possivelmente, os objectos de valor tinham sido postos a bom recato e, assim, pouco havia para arrolar. Somente uma imagem de Nossa Senhora. Foram inventariados também os sinos e o relógio que, por subscrição, o povo havia adquirido no ano anterior. Um ciclista que passou, pouco depois, pela povoação, ouviu gritar: “Agarra, agarra, que é também dos tais hereges de Penacova”⁸⁴. Igualmente no lugar do Seixo, em Mira, o povo perseguiu os elementos da comissão, aos gritos: “Morrão os ladrões, os comedores! Cerquem-nos! Matem-nos!”⁸⁵.

3. Por trás dos motins estariam os padres?

A falta de diálogo entre os detentores do poder político e o povo, revelado aquando dos inventários, esteve na origem de muitos ressentimentos. A política, que se pretendia de atracção para com a República, não resultava. As populações afastavam-se de um regime que ainda não lhes dera nada de bom. Pelo contrário, vexava-as nos seus costumes e nas suas crenças. Mas os homens do poder não pareciam muito preocupados com as resistências vindas de pobres camponeses ignorantes. Assim, o ministro da Justiça, Tavares Leotte, em Setembro de 1911 parecia despreocupado relativamente ao clima que se vivia. Em entrevista a um jornal, afirmou que a execução da *Lei da Separação* não levantara protestos sensíveis na parte da nação que mais aferrada estava “ainda” às ideias religiosas. É certo que, de quando em quando, se verificava um “ligeiro tumulto” por causa dos arrolamentos, mas atribuía a culpa aos padres⁸⁶. O ministro seguia a opinião, corrente entre os radicais, que pareciam incapazes de entender o apego popular a imagens que a eles só mereciam desprezo. Não aceitavam que o “bom povo”, de quem tinham construído uma imagem estereotipada, se voltasse assim contra a República. Atrás desse povo “inocente”, quase visto como criança pronta a receber os ensinamentos dos seus mentores, viam sempre “agitadores mal intencionados” – os padres reaccionários – mexendo os cordelinhos só para causarem problemas ao regime. O administrador de Penacova, ao convocar o pároco da freguesia de

⁸⁴ *Correio da Beira* (citando o *Diário de Notícias*), Ano I, nº 53, 30/09/1911, p. 4, col. 6.

⁸⁵ *Echos do Minho*, Ano I, nº 62, 13/08/1911, p. 3, col. 1.

⁸⁶ *Defesa* (Coimbra), Ano IV, nº 334, 5/09/1911, p. 1, col. 4. Afonso Costa, numa sessão na Sociedade de Geografia, afirmou que o arrolamento das igrejas se estava fazendo com grande facilidade. Afirmou mesmo que era bem fraca uma religião que assim desaparecia “com dois traços de pena”. Cf. *A Guarda*, Ano VII, nº 311, 24/09/1911, p. 1, col. 2.

Lorvão para estar na igreja, quando a comissão aí se deslocasse a fim de proceder ao arrolamento, avisou-o que, se se verificasse a mais ligeira alteração da ordem, seria responsabilizado. O sacerdote enviou cópia do ofício ao governador civil de Coimbra, recusando arcar com a responsabilidade que pretendiam imputar-lhe. Afirmou encontrar-se sempre pronto a auxiliar o poder civil, esforçando-se por evitar qualquer desacato, embora sentisse que não tinha entre a população tanto prestígio como pretendia o administrador. Sabia que o povo era muito cioso dos bens da Igreja, pelo que receava que houvesse conflitos quando se fizesse o arrolamento. Rogou, por isso ao governador civil que enviasse uma força militar para o local, a fim de manter a ordem⁸⁷.

Outros padres, certamente no receio de serem acusados de fazer campanha contra as instituições ou, mesmo, de serem conspiradores, manifestaram todo o apoio às comissões, colocando-se mesmo contra os paroquianos. Como já foi dito, em Ribas, freguesia do concelho de Celorico de Basto, o pároco, para evitar o alarme dos sinos tocando a rebate, mandou retirar a corda do sino e fechar a torre⁸⁸. Em Vila Chã, no concelho de Amarante, o padre da freguesia, apesar de procurar impor respeito ao povo empunhando uma pistola, não conseguiu impedir as agressões ao presidente da comissão de arrolamento, a quem puseram à beira da morte⁸⁹. Na freguesia dos Trinta, no concelho da Guarda, o padre e o professor, que se colocaram ao lado dos arroladores, tiveram de fugir ante a fúria popular⁹⁰.

Mas estes exemplos não convenciam os adversários e, normalmente, o clero era responsabilizado em caso de incidentes. Em Castelões de Receirinhos o pároco conseguiu sossegar a população amotinada. O comandante de infantaria, que chefiava os quarenta e cinco militares que acompanhavam a comissão de arrolamento, entendeu que devia falar ao povo. Talvez devido ao facto de o militar ter abordado assuntos religiosos, desenvolvendo uma doutrina que não teve o acordo do sacerdote, este refutou. Foi detido e conduzido a Penafiel, sendo acusado do crime de amotinação. Mas alguns dias depois foi solto por não se ter provado o delito⁹¹.

Todos estes incidentes traziam sobressaltadas as comunidades rurais, provocando cisões. O presidente da junta de Receirinhos, a quem se atribuíu a prisão do padre, queixava-se de que, na freguesia, todos fugiam dele⁹².

Sobre a inocência ou a culpabilidade dos eclesiásticos, é possível que, em muitos casos, a sua actuação fosse mais no sentido de evitar actos desesperados que não trariam nada de bom, nem para o povo, nem para a Igreja, nem para eles. Se, em

⁸⁷ Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil, *Inspecção, Licença...*, cit.

⁸⁸ *Echos do Minho*, Ano I, nº 62, 13/08/1911, p. 2, col. 4.

⁸⁹ *O Século*, Ano XXXI, nº 10683, 7/09/1911, p. 4, col. 4.

⁹⁰ *A Guarda*, Ano VII, nº 314, 15/10/1911, p. 3, col. 5.

⁹¹ *A Voz da Verdade* (Braga), Ano XVIII, nº 40, 5/10/1911, p. 477.

⁹² *Ibidem*.

Portugal, todos os clérigos pregassem a revolta, possivelmente a história da República seria bem diferente. Por outro lado, parece poder afirmar-se que, se todos eles tivessem usado da sua enorme influência para serenar as populações, os actos de rebelião seriam em menor número. Mas os membros do clero, na sua maioria, não sentiam qualquer desejo de ajudar a República – esta República – que tão mal os tratava. Assim, em muitos casos de tumulto, ter-se-ão limitado a assistir, afectando uma neutralidade que, naturalmente, não sentiam. De qualquer modo, mesmo não concordando com os actos desesperados da população, sentiriam que os arrolamentos, levados a cabo por pessoas que, em alguns casos, se vangloriavam explicitamente do seu ateísmo, constituíam profanações. Entende-se, por isso, a actuação do pároco de Santa Catarina da Serra, no concelho de Leiria – freguesia onde, segundo parece, não houve qualquer incidente com os inventários – que, após a operação de arrolamento, procedeu à bênção dos templos da sua freguesia. Entendia que essas cerimónias litúrgicas se impunham depois dos actos de profanação que ali haviam tido lugar⁹³.

4. Redes de cumplicidade para salvar os bens da Igreja

Em algumas regiões, redes de convivência foram montadas, no sentido de “salvar” bens pertencentes à comunidade e que corriam o risco de lhe serem usurpados. Tudo leva a crer que houve casos em que as próprias autoridades civis se solidarizaram com a autoridade religiosa, permitindo que alguns bens fossem subtraídos ao inventário. Segundo uma denúncia apresentada por um republicano de Covas, no concelho de Boticas de Barroso, ao fazer-se o inventário dos bens da igreja, o abade, de combinação com a junta de paróquia e o administrador, deixara de fora objectos de valor e propriedades do passal. A denúncia foi apresentada na Legação de Portugal, no Rio de Janeiro. O acusador dizia ter sido forçado a fugir da sua terra, por ser republicano⁹⁴.

Aceitando como verdadeira esta acusação, podemos pensar que casos semelhantes teriam tido lugar em muitas localidades, sobretudo em zonas mais catolicizadas. Em outras situações, na impossibilidade de contar com a benevolência cúmplice das novas autoridades, escondiam-se previamente os objectos mais valiosos. A imprensa republicana alertava para esse tipo de fugas. Em determinadas aldeias os arroladores pouco encontraram, porque as populações haviam colocado a bom recato aquilo que pensavam ser mais valioso. Segundo o *Notícias do Norte*, semanário “republicano radical” que se publicava em Braga, a directora de um recolhimento da cidade, ali colocada pelas novas autoridades, afirmara que, antes da sua chegada, haviam sido retiradas várias imagens, tendo desaparecido

⁹³ *O Radical* (Leiria) Ano I, nº 39, 26/10/1911, p. 2, col. 5.

⁹⁴ ANTT, Min. Interior, M 46.

igualmente jóias de Nossa Senhora, toalhas ricas, castiçais, um turíbulo, quadros antigos⁹⁵. Talvez não fossem acusações sem cabimento. Ainda antes da publicação da *Lei da Separação*, um semanário católico afirmou que, numa freguesia do distrito (Porto), alguns membros do *Centro do Apostolado da Oração*, que possuía dádivas de valor elevado – cruz, castiçais, cálice, patena, dinheiro... –, receosos da nacionalização, puseram a salvo essas riquezas. O presidente da comissão republicana e o regedor arrombaram os cofres. Nada tendo encontrado, solicitaram ao administrador que ordenasse buscas em algumas casas. Mas a proposta não foi atendida⁹⁶. Em algumas capelas da freguesia de Lorvão, onde se registaram motins, com os populares aparecendo armados, os arroladores nem as imagens encontraram. Tomaram nota somente dos templos e dos sinos⁹⁷.

O acto de esconder bens da Igreja era susceptível de acarretar processos judiciais aos seus autores. Na cidade de Funchal, o sacristão do Recolhimento das Mercês foi acusado de furto, por ter subtraído ao inventário alguns objectos, que foram guardados em casa de dois indivíduos, igualmente envolvidos no processo, na qualidade de encobridores. O título académico de um destes arguidos – tratado por dr. – evidencia ser alguém pertencente a um estrato social elevado⁹⁸.

Parece poder afirmar-se que, em todo este processo, muitos objectos de culto terão desaparecido, não mais voltando ao lugar de onde tinham sido retirados. Não interessa aqui se os objectos foram escondidos pelos crentes ou pelos anti-católicos que, não confiando no pároco, os subtraíam à sua posse. Em Junho de 1914, o administrador de Vila Franca de Xira, em ofício dirigido ao delegado do Procurador da República, deu conta de uma queixa apresentada pela junta de paróquia de Via Longa contra um casal que teria dado descaminho, vendendo-os, a diversos objectos pertencentes à capela do lugar de Santa Eulália: um sino, uma lâmpada e alguns castiçais⁹⁹.

O evoluir da situação mostrou até que ponto a acção dos populares que lutaram contra os arrolamentos não era destituída de fundamento. Em muitos lugares, com este ou aquele pretexto, as autoridades civis, pouco sensíveis às ligações, de natureza religiosa ou de outro tipo, a esses objectos, incrementavam leilões de bens pertencentes aos templos. Na primavera de 1914 alguns habitantes de S. Domingos de Rana e

⁹⁵ *Notícias do Norte*, Ano IV, nº 470, 30/07/1911, p. 2, col. 1. Nos arrolamentos às casas pertencentes a congregações religiosas aconteceu o mesmo. Em Julho de 1912 foram descobertos numa casa particular objectos pertencentes ao extinto Colégio do Sardão, dirigido pelas Doroteias: alfaia, imagens, roupas. Havia sido transferidos para ali na ocasião em que se procedia aos arrolamentos. Cf. *Republica*, Ano II, nº 539, 14/07/1912, p. 3, col. 7.

⁹⁶ *Defesa* (Paredes), nº 24, 15/01/1911, p. 3, col. 3.

⁹⁷ *A Guarda*, Ano VII, nº 311, 24/09/1911, p. 3, col. 3.

⁹⁸ *A Voz da Verdade*, nº 42, 19/10/1911, p. 500. O Tribunal da Relação veio a despronunciar os acusados, com o argumento que, no período em que se dera a ocorrência, o Estado não era ainda considerado dono dos objectos em causa.

⁹⁹ Arquivo Municipal de Vila Franca de Xira, *Livro da Correspondência expedida pelo administrador*, 1914.

de Carcavelos, tendo conhecimento de que a junta de paróquia pedira autorização para vender os objectos de culto da igreja da primeira povoação, bem como da capela de Nossa Senhora da Conceição da Abóbada, promoveram o envio de um abaixo-assinado, dirigido ao ministro da Justiça, protestando contra essa intenção. A junta de paróquia justificava-se com as despesas na conservação desses bens¹⁰⁰.

Em Maio deste ano, cerca de oitocentas pessoas, de Lagoa e arredores, obedecendo aos sinos que tocavam a rebate, juntaram-se frente ao antigo convento de S. José de Lagoa. A concentração explica-se pela notícia posta a circular, de que iam ser levantados os ornatos de algumas capelas pertencentes ao convento e que haviam sido vendidos em hasta pública. Os activistas republicanos lançaram as culpas do levantamento popular para “senhoras educadas” e “senhores que usam gravata”. Insinuando ter-se tratado de uma acção com intenções monárquicas, garantiam que os revoltosos soltavam *vivas* à Monarquia e à Santa Religião¹⁰¹.

5. Os problemas com as residências paroquiais

Da mesma forma que as igrejas e capelas, os presbitérios e os passais eram igualmente arrolados. Aqui parecia mais fácil à autoridade assumir a sua posse. A ausência do pároco ou a denúncia de que era inimigo das instituições republicanas constituíam excelentes pretextos para os defensores da mudança¹⁰².

Mas os habitantes das localidades em causa sentiam que as residências paroquiais e os passais lhes pertenciam. Nesse sentido, não foi fácil o processo de apropriação por parte dos que viam uma excelente ocasião para fazer um bom negócio. Algumas populações resistiram da forma que podiam àquilo que consideravam espoliação da propriedade da Igreja, unindo-se contra os que apareciam a licitar. Numa freguesia do concelho de Esposende, ao arrematar-se

¹⁰⁰ *O Dia*, nº 688 (4ª série), 7/07/1914, p. 2, col. 3. Segundo este jornal, efectuavam-se vendas particulares de bens pertencentes à Igreja. A questão teria sido levantada no Senado. Artur Costa, membro da Comissão Central de Execução da Lei da Separação, não negou, tendo alegado que, se as vendas fossem publicitadas, apareceriam os “talassas” a licitar tudo. *Ibidem*, nº 694, 14/07/1914, p. 1, col. 4-5.

¹⁰¹ *Alma Algarvia*, Ano IV, nº 157, 2/05/1914, p. 1, col. 5-6. No número seguinte, o mesmo jornal impacientava-se com o inquérito aos acontecimentos. Insistindo na sua versão, de que se tratara de um acto dirigido por adversários da República, exprobrava a fraqueza irritante das instâncias governamentais. Desse modo, os monárquicos sabiam que tudo podiam fazer, desde que usassem gravata. Mais uma vez se encontra a identificação de Monarquia (o inimigo) com classe social elevada. A mensagem parece clara: os pobres deviam estar com a República.

¹⁰² Como diz Egas Moniz, se, em algumas paróquias, esses bens haviam sido doados ou melhorados pelo Estado, em outras – provavelmente nas mais pequenas – resultavam da devoção dos fiéis. Segundo o mesmo autor, os mais ardentes defensores da *Lei da Separação* chegaram a considerá-la como grande medida financeira, devido à confiscação dos passais. Contudo, alguns anos depois, as velhas casas dos párocos estavam ao abandono, sem qualquer utilidade. Veja-se Egas Moniz, *Um Ano de Política*, Lisboa, Portugal-Brasil Limitada, 1919, p. 112.

o arrendamento de um passal, um republicano tentou ir contra os desejos dos paroquianos, que haviam decidido tomá-lo para o ceder ao pároco. O preço subiu de vinte e três mil réis para cento e vinte e três, mas os paroquianos conseguiram levar a sua para diante¹⁰³.

No concelho da Guarda, ao proceder-se ao arrendamento do passal de Castanheira, porque alguns habitantes desta freguesia apareceram a licitar, “o povo” mostrou-se de tal modo ameaçador que os interessados pediram socorro à autoridade. Esta responsabilizou o pároco por qualquer desordem que ocorresse. Mas os licitantes preferiram desistir, reconhecendo o seu erro, e entregaram o passal ao pároco¹⁰⁴. Em Marmeleiro, no mesmo concelho, ao saber-se que ia ser arrolada a casa do pároco, as mulheres, ao som dos sinos tocando a rebate, cercaram os arroladores, aos gritos: “a casa é nossa”. Conseguiram impedir – ou talvez somente adiar – o processo de inventário¹⁰⁵.

Não se pode pensar que o comportamento de grande número de paroquianos, que se negavam a aproveitar a oportunidade para fazer uma aquisição vantajosa, fosse movido tão-só pelo sentimento de solidariedade para com o seu pároco. O medo da excomunhão, que ameaçava os arrematadores dos bens da Igreja, inibiria muitos ambiciosos¹⁰⁶. Também, com os exemplos apresentados, não se pretende generalizar e conduzir à ideia de que, por todo o país, as populações conseguiram evitar as vendas ou contratos de arrendamento. E, mesmo quando revelavam intenção de ir por diante, na defesa desses bens, nem sempre logravam concretizar o que desejavam. Na freguesia de Várzea, no concelho de Seia, combinou-se que ninguém apareceria a licitar na compra ou arrendamento do passal, para que o padre pudesse arrematá-lo por baixo preço. Depois, os paroquianos quotizar-se-iam para o reembolsar da importância despendida, pagando, assim, uma cônica dissimulada. O estratagema não resultou. Quando se procedeu ao arrendamento em hasta pública dos passais de diversas freguesias do concelho, o de Várzea foi o que obteve preço mais elevado, tendo sido arrematado por alguém de fora da povoação¹⁰⁷. Podia acontecer, contudo, que o comprador vitorioso viesse a sentir as más consequências do negócio, considerado como ofensivo para a maioria da população. Um farmacêutico, que tomou de arrendamento a ex-residência paro-

¹⁰³ *Echos do Minho*, nº 130, 11/04/1912, p. 2, col. 4.

¹⁰⁴ *A Guarda*, Ano VIII, nº 376, 29/12/1912, p. 3, col. 1.

¹⁰⁵ *Ibidem*, Ano X, nº 428, 30/05/1914, p. 1, col. 2.

¹⁰⁶ Foram movidos processos a padres que advertiam os seus paroquianos para as penas canônicas em que incorria quem arrematasse ou arrendasse bens da Igreja. Veja-se, por exemplo, a *Gazeta da Relação de Lisboa*, Ano XXVII, nº 49, 30/10/1913, p. 390.

¹⁰⁷ Maria Lúcia de Brito Moura, *O Concelho de Seia em Tempo de Mudança – Dos finais do século XIX ao desabar da 1ª República*, Seia, Escola Secundária de Seia e Câmara Municipal de Seia, 1997, p. 110.

quial da freguesia de Bouro, no concelho de Amares, teve essa casa arrombada no dia seguinte à realização do contrato. As fechaduras foram extraídas¹⁰⁸.

6. O atraso nos inventários

Devido às perturbações no processo de arrolamento, em algumas regiões esse trabalho que, com optimismo, se previa estar terminado em três meses, prolongou-se muito para lá desse prazo. Em 30 de Junho de 1915 a *Comissão Central de Execução da Lei da Separação* não tinha ainda os inventários de 457 freguesias, assim distribuídas por distritos¹⁰⁹:

Distritos	Total de freguesias	Freguesias em atraso
Aveiro	182	2
Beja	94	11
Braga	517	4
Bragança	301	124
Castelo Branco	144	0
Coimbra	187	23
Évora	110	12
Faro	67	5
Guarda	329	0
Leiria	115	0
Lisboa	208	6
Portalegre	72	8
Porto	379	103
Santarém	138	14
Viana do Castelo	286	24
Vila Real	254	19
Viseu	363	19
Angra do Heroísmo	41	34
Funchal	51	8
Horta	40	0
Ponta Delgada	45	41
Total	3923	457

Como se pode observar, os distritos que tinham o processo mais atrasado eram: Bragança, Porto, Angra do Heroísmo e Ponta Delgada. Trata-se de zonas

¹⁰⁸ *Republica*, Ano II, nº 425, 22/03/1912, p. 5, col. 1.

¹⁰⁹ “Relatório e Contas da Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas sobre a gerência do ano económico de 1913-1914”, in *Apêndice ao Diário do Governo* nº 37, 10/12/1915.

onde as populações mostraram profunda repugnância pelos inventários¹¹⁰. As distâncias, acrescidas pelas dificuldades nas comunicações, o mau tempo, a falta de funcionários – razões apresentadas muitas vezes para justificar o atraso – podem ajudar a entender algumas discrepâncias. O pouco entusiasmo das autoridades locais em realizar uma actividade, que era mal vista pelas populações, não pode deixar de ser tomado em conta. Parece que a dilação não poderá ser atribuída ao desleixo da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação* que reclamava junto do Ministério do Interior para que pressionasse os governadores civis.

Mesmo em regiões onde as medidas contra a influência da Igreja pareciam facilitadas, o processo revelava-se moroso. Em Vila Franca de Xira, um concelho tão próximo de Lisboa, somente em Outubro de 1914 o administrador se preparava para levar a efeito o arrolamento dos bens da igreja de uma das freguesias – Castanheira do Ribatejo¹¹¹. Mas em outros distritos o processo conheceu maiores obstáculos. Em meados de Abril de 1914 o governador civil de Viseu insistia junto dos administradores de Castro Daire, Mangualde, S. João da Pesqueira, S. Pedro do Sul, Sernancelhe, Tarouca e Viseu, para que tomassem providências por forma a que, no prazo de trinta dias, estivessem prontos os inventários das igrejas desses concelhos¹¹². Mas a ordem não foi cumprida em alguns lugares. Por isso, em Janeiro de 1916, o governador continuava a insistir junto dos administradores de S. João da Pesqueira, Viseu e S. Pedro do Sul. Neste último concelho, ou por desobediência deliberada por parte do administrador, ou por lhe ser impossível levar a cabo a tarefa de que o incumbiam, os pedidos e as ameaças não resultavam. Também na sede do distrito parecia ser difícil. Em 4 de Julho de 1917 o governador civil informava que ainda não havia recebido os arrolamentos das igrejas das freguesias Ocidental e Oriental¹¹³. Assim sendo, não espanta que, no “Relatório” sobre a gerência de 1917-1918 se afirmasse que ainda não haviam dado entrada os autos de arrolamento de 178 freguesias¹¹⁴.

¹¹⁰ No distrito de Angra do Heroísmo, que não foi focado na descrição de alguns casos de motins, a situação não seria muito diferente de Ponta Delgada, na Ilha de S. Miguel, onde se registaram motins, a alguns dos quais foi feita referência através do estudo, já citado, de David Luna de Carvalho. Dos três distritos dos Açores, o de Horta apresenta resultados diferentes quanto ao atraso nos inventários. Só um estudo monográfico permitiria uma interpretação capaz de conduzir a conclusões.

¹¹¹ Arquivo Municipal de Vila Franca de Xira, *Livro da Correspondência Expedida pelo Administrador*, 9/10/1914, fls. 15.

¹¹² Arquivo Distrital de Viseu, *Correspondência expedida – Livro do Copiador*, nº 299.

¹¹³ *Ibidem*, nº 300.

¹¹⁴ “Relatório da Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas sobre a gerência de 1917-18”, in *Apêndice ao Diário do Governo*, nº 280, 24/10/1919.

CAPÍTULO VII

OS CONFLITOS EM TORNO DO CULTO RELIGIOSO

1. A laicização do espaço público e as barreiras levantadas às procissões religiosas

A ânsia de expulsar do espaço público, reservado ao exercício da cidadania, tudo quanto pudesse lembrar o poder da Igreja, deu origem a medidas legislativas destinadas a reprimir a realização de manifestações de fé religiosa fora dos templos. Também aqui podemos encontrar as raízes destas proibições no período da Revolução Francesa. Efectivamente, o decreto do 3 do ventoso do Ano III (21 de Fevereiro de 1795), que deu liberdade de culto aos franceses, pondo fim à acção descristianizadora do Ano II, proibiu manifestações de culto fora dos lugares destinados ao seu exercício¹. No consulado napoleónico, uma nova lei (18 do germinal do ano X), reiterou a proibição das manifestações religiosas exteriores quando, no território da comuna, existissem templos destinados a diferentes cultos². Mas a lei foi caindo no esquecimento. Por isso, os livres-pensadores da III República, que viam nesses cortejos, com os pálios, as vestes litúrgicas e os cânticos religiosos enchendo as ruas, ilustrações do espírito retrógrado da Igreja Católica, reclamavam a aplicação das medidas proibitivas. Junto das autoridades administrativas, usavam da sua influência para que as procissões fossem impedidas, com base nas pertur-

¹ Pierre Pierrard, *L'Église et la Révolution...*, cit., pp. 95-96.

² Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée en France...*, cit., p. 316.

bações da ordem pública que da sua realização podiam resultar³. Apoiando-se na possibilidade de ocorrerem tais perturbações, a lei da separação francesa, no seu artigo 27.º, remeteu para as administrações locais a faculdade de interditar a realização de manifestações exteriores do culto. Considerando o anticlericalismo existente na classe média francesa – onde normalmente se recrutava o funcionalismo administrativo – compreende-se que, em numerosas ocasiões, essas autoridades tivessem usado do poder que a lei lhes conferia para impedir a realização de procissões⁴.

Também em Espanha, a partir de 1931, os combates iconoclastas contra qualquer forma de “ostentação pública” de crença religiosa, incluindo funerais religiosos, multiplicar-se-ão⁵. Seguiam, aliás, o exemplo do que acontecia no México onde, desde a Constituição de 1917, se lutava pela proibição de cerimónias religiosas fora dos templos⁶.

Análogas manifestações relativamente a cortejos religiosos realizados fora das igrejas se encontram em Portugal. Assim, no ardor legislativo anticlerical de Outubro de 1910 a Abril de 1911, o novo poder empreendeu um combate contra todas as práticas religiosas que, extravasando das igrejas e dos adros, invadiam as ruas e as praças. O decreto de 15 de Fevereiro de 1911, parágrafo único do art. 4.º, veio estabelecer restrições ao culto fora dos templos, que passou a estar sujeito a punição, desde que não se tivesse obtido o consentimento, por escrito, da autoridade administrativa⁷. Também o decreto de 18 do mesmo mês, que instituiu o registo civil obrigatório em Portugal, estabeleceu, no art. 269.º, que os funerais ou honras fúnebres não poderiam ter “carácter público diferente, pelo facto de serem civis ou religiosos”, considerando-se como não escritas quaisquer declarações que o falecido tivesse deixado em contrário⁸.

Toda esta legislação veio trazer alguma intranquilidade. O *Mundo* procurou sossegar os espíritos. Com a autoridade que lhe advinha das suas ligações a Afonso Costa, esclarecia que o culto público não seria proibido nos lugares onde constituísse “um hábito inveterado” e não provocasse desordens⁹. A 18 de Março,

³ Idem, *ibidem*, pp. 316-317.

⁴ Tais impedimentos foram objecto de numerosos recursos, sendo as autoridades acusadas de abuso de poder. Uma estatística de 1938 refere 139 “arrêtes municipaux” sobre procissões, das quais 136 foram anuladas pelos tribunais. Cf. Jean Boussinesq, *ob. cit.*, p. 37.

⁵ Manuel Delgado Ruiz, “Anticlericalismo, espacio y poder”, cit., pp. 171-172.

⁶ Idem, *ibidem*.

⁷ *Diário do Governo*, nº 38, 16/02/1911.

⁸ *Ibidem*, nº 41, 20/02/1911. Ainda antes de terem sido promulgados estes decretos já se falava em tal possibilidade. Escrevendo para um jornal de Viana do Castelo, “um liberal” mostrava a sua discordância e apresentava o exemplo do que acontecia na protestante Inglaterra, onde, recentemente, uma “majestosa procissão” havia atravessado as ruas de Londres. Cf. *A Aurora do Lima*, Ano LVI, nº 8216, 15/02/1911, p. 2, col. 6.

⁹ *O Dia* (3ª série), nº 34, 14/03/1911, p. 1, col. 2.

Bernardino Machado, que substituíra temporariamente Afonso Costa à frente do Ministério da Justiça, veio procurar tranquilizar a população. Em circular enviada aos governadores civis, tentou clarificar – ou talvez melhor, suavizar – o preceituado nestes diplomas relativamente ao culto externo. Segundo o texto da circular, a proibição era subordinada ao princípio da liberdade de crenças e à necessidade governamental de evitar lutas religiosas. Tornava-se necessário que a religião não fosse desacatada por quem a não professava. Mas, em toda a parte onde, por força de costumes arraigados no espírito das populações, as manifestações de culto não arrastassem a esse perigo, ficava ao prudente arbítrio da autoridade administrativa conceder a devida licença, por escrito¹⁰.

Possivelmente, este adoçar da situação provocou algum desagrado ao ministro titular da pasta da Justiça¹¹. Logo que retomou as suas funções, enviou uma circular – parecia um aviso – aos governadores civis, no sentido de que se fizesse constar nas mais remotas povoações que o governo não permitiria que “os reaccionários” aproveitassem “a concessão benévola das autoridades administrativas acerca do culto externo, para perturbarem a paz pública e atentarem contra a plena liberdade que cada indivíduo tem de não se associar por forma alguma a esse culto”.

“E por isso deve ficar bem entendido que, onde quer que os católicos procederem, ou deixarem proceder por essa forma os reaccionários sem os meterem logo na ordem, como comprometedores para a própria religião, o culto externo ficará absolutamente proibido até nova determinação do governo por motivo de ordem pública [...]”¹².

As disparidades com origem na legislação – permitindo numas localidades manifestações de culto externo e colocando sob a alçada da lei os promotores de actos idênticos em outros lugares – teria de conduzir a muitas injustiças e dar azo a atitudes de revolta. Argumentava-se que o facto de se proibirem actos de culto nos lugares onde houvesse o perigo de desordens colocava, na prática, a maioria da população sob o domínio dos arruaceiros que, à sua vontade, teriam o poder de impedir, por meio de perturbações, esses actos de culto. Defendiam que o papel da autoridade estava em manter a ordem e o respeito e não em ir a reboque dos desordeiros. O jornalista Moreira de Almeida expressou deste modo a sua opinião:

¹⁰ *Ibidem*, nº 38, 18/03/1911, p. 1, col. 1.

¹¹ Provocou desagrado, não só no ministro, mas, certamente, em numerosos radicais. O semanário *A Covilhã Nova* expressou o seu descontentamento: “Bastou que do ministério da Justiça saísse o homem de pulso forte que enfrentou a reacção para logo aparecer a tendência águas mornas e paninhos quentes do sr. ministro dos Negócios Estrangeiros. É um recuo... depois da vitória sobre os bispos” [alusão ao incidente da pastoral, visto como derrota da Igreja]. Cf. *A Covilhã Nova*, Ano III, nº 120, 19/03/1911, p. 2, col. 1.

¹² Circular transcrita pelo semanário de Coimbra *Defesa*, Ano III, nº 293, 14/04/1911, p. 2, col. 1. Outros jornais fizeram referência a essa circular. Veja-se, a título de exemplo, *Echos do Minho*, Ano I, nº 28, 13/04/1911

“O pretexto de que a provocação à desordem importa restrição desses direitos seria o reconhecimento subversivo do predomínio das minorias e do império dos díscolos, o que é contra a boa disciplina duma sociedade regularmente organizada”¹³.

Mas as críticas à legislação respeitante ao culto externo não fizeram recuar o ministro da Justiça que, na famosa lei de 20 de Abril, insistiu nas restrições:

Art. 57.º As cerimónias, procissões e outras manifestações exteriores do culto não poderão permitir-se senão onde e *enquanto*¹⁴ constituírem um costume inveterado da generalidade dos cidadãos da respectiva circunscrição, e deverão ser imediata e definitivamente proibidas nas localidades onde os fiéis, ou outros indivíduos sem seu protesto, provocarem, por ocasião delas, tumultos ou alteração da ordem pública.

Ao incidir sobre os actos de culto externo, a nova legislação colidia sobretudo com a realização das tradicionais procissões que, por todo o país, eram habituais em qualquer festividade. Os povos estavam extremamente apegados a essas manifestações, cuja importância não se circunscrevia à esfera religiosa. Elas constituíam um factor de atracção de forasteiros que ajudavam a animar a vida económica das localidades. Diversos jornais, de diferentes tendências ideológicas, insistiam nos argumentos de índole económica, ao defenderem a realização de procissões, talvez para evitar a acusação de que eram amigos de procissões, ou seja, de que eram obscurantistas. Não pode esquecer-se que o republicanismo tinha os seus adeptos fundamentalmente entre a pequena burguesia, da qual os pequenos comerciantes constituíam um sector a ter em conta. Com algum pragmatismo, num jornal de Lamego escrevia-se que os “republicanos ilustrados” eram os primeiros a confessar que as “crenças moderadas” nunca fizeram mal a ninguém e que elas eram indispensáveis “ao comércio, à indústria e a tudo”¹⁵.

Em Março de 1911 o administrador de Miranda do Douro – que era padre –, pedindo esclarecimentos sobre o decreto de 15 de Fevereiro, informava que os povos estavam descontentes com as leis da República no respeitante à religião. Explicava que tal insatisfação não havia sido provocada pelos párocos, os quais revelavam desejo de acatar as leis, o que fora comprovado pela atitude dos mesmos aquando do episódio da pastoral. O administrador apresentava algumas sugestões, na intenção de poder tranquilizar as populações, sem ir contra o espírito da lei.

¹³ *O Dia*, nº 39, 21/03/1911, p. 1, col. 4.

¹⁴ Chama-se a atenção para o *enquanto* (sublinhado nosso), que parece revelar um sentimento de confiança: num futuro mais ou menos próximo a generalidade dos cidadãos dispensaria tais manifestações.

¹⁵ *O Progresso* (Lamego), Ano XXVII, nº 1496, 16/03/1912, p. 2, col. 2.

Ponderava igualmente sobre a importância das romarias – que eram acompanhadas de feiras – na economia do concelho. Em sua opinião, desaparecendo as romarias, desapareciam as feiras¹⁶.

O desassossego alastrava e manifestações de revolta iam surgindo. Na povoação de Mata, no concelho de Torres Novas, logo que o regedor deu a conhecer as novas disposições que limitavam a prática de actos de culto, choveram as ameaças e as injúrias. As residências do regedor e do oficial do registo civil foram apedrejadas¹⁷.

Em grande número de localidades os republicanos tentavam tranquilizar as populações. Conheciam, melhor que os habitantes das grandes cidades, quantas cautelas eram necessárias para não ferir a sensibilidade religiosa dos povos entre os quais viviam. No periódico *A Semana*, que se publicava em Lamego, os clericais eram acusados de apontarem ao povo o “espantalho” da questão religiosa:

“eles sabem muito bem que é essa a única crença, a única convicção que de momento pode transformar este rebanho de cordeiros, pacientes, resignados e indiferentes pelas coisas políticas [...] em alcateia de lobos e de tigres”¹⁸.

Nem sempre os contemporizadores com este tipo de ritual eram absolutamente sinceros. Parecendo mais a par das verdadeiras intenções do legislador, entendiam que era preciso transigir no início, em alguns casos. Assim, um republicano de Aveiro opinava que, se as manifestações exteriores de culto podiam ser suprimidas “desde já” em algumas localidades, em outras não conviria fazê-lo sem prévia preparação¹⁹. No Porto, em conferência realizada entre o governador civil e os administradores do concelho, ficou assente que se permitisse nas aldeias a prática do culto externo, enquanto tais “exibições” não provocassem conflitos²⁰.

Nem todos os republicanos se mostravam tão pacientes e cordatos. Um semanário de Portalegre preconizava uma actuação extremista a respeito do culto externo. Criticando o procedimento do governador civil, que notificara os administradores para que permitissem esses actos de culto, um leitor protestava²¹:

¹⁶ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência interna*, cx. 0053.

¹⁷ *O Progresso* (Lamego), Ano XXVI, nº 1452, 13/05/1911, p. 2, col. 3.

¹⁸ *A Semana* (Lamego), Ano XIII, nº 652, 29/10/1910, p. 1, col. 1.

¹⁹ Opinião defendida em *O Democrata* (Aveiro), Ano IV, nº 162, 24/03/1911, p. 1, col. 6.

Nem todos estavam dispostos a contemporizar. Aconteceu mesmo que algumas autoridades administrativas, talvez por não encontrarem razões plausíveis para recusar o consentimento, procuravam criar dificuldades de outra natureza, exigindo a apresentação de um requerimento em papel selado e com assinatura dos requerentes reconhecida pelo notário. Algumas vezes, os peticionários tinham de pagar emolumentos em troca do despacho. Em Dezembro de 1911, uma circular do ministro da Justiça veio esclarecer, assegurando que a autorização era gratuita, não sendo necessário solicitá-la em papel selado. Cf. *O Dia*, nº 126, 7/12/1911, p. 1, col. 4. Veja-se também Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 59.

²⁰ *A Comarca de Arganil*, Ano XI, nº 520, 16/03/1911, p. 1, col. 2.

²¹ *O Democrata* (Portalegre), Ano I, nº 1, 24/03/1912, p. 2, col. 1.

“Já não nos será permitido estar na rua quando passar a palhaçada de uma procissão, sem risco de sermos linchados pelos fanáticos que a acompanham [...] Ora bolas para tanta tolerância!”

Apesar das cautelas dos anticlericais mais prudentes, o ambiente, mesmo nas zonas mais afastadas dos grandes centros, não era propício a expressões públicas de religiosidade. Logo em 1911 o período da Quaresma veio mostrar até que ponto a República provocara rupturas no viver quotidiano, cortando com tradições seculares. Desde tempos remotos era uma época rica em cortejos religiosos. Mas, neste ano, em muitos lugares onde as procissões costumavam atrair os povos, de perto e de longe, elas não tiveram lugar. Em Lisboa, nas cerimónias da Semana Santa, a diferença relativamente ao ano anterior foi visível. A maioria das igrejas conservou as portas fechadas. Outras abriram muito a medo somente a porta principal, reduzindo ao mínimo as pompas do culto. Contudo, esses poucos templos estiveram cheios de gente. Não houve perturbações. O próprio jornal *O Dia* elogiou a tolerância com que se portaram os que se diziam livres-pensadores²². Mas Lisboa era uma cidade diferente, onde os fiéis, perante o radicalismo anti-religioso mais militante, se remetiam a uma atitude de prudência resignada. Em outras cidades mais tradicionalistas e, sobretudo, nos meios rurais, os crentes sentiam-se com força para encetar a guerra contra os opositores. Mas, mesmo aqui, ainda que não houvesse qualquer ameaça das autoridades locais à realização das práticas costumadas, o ambiente toldara-se. Havia párocos que, levados pelo receio, optavam por não realizar funções que, eventualmente, poderiam acarretar dissabores²³. Em algumas zonas, os responsáveis pela realização de procissões negaram-se a requerer a necessária licença, ou porque estavam seguros da recusa, ou porque entendiam que o pedido representava um acto de obediência à autoridade civil e de humilhação para o poder religioso que, em seu entender, deveria estar acima daquele. É que, como declaravam alguns católicos, “Deus não deve pedir aos homens; mas sempre os homens a Deus”²⁴.

Sendo as procissões, com frequência, da responsabilidade da Misericórdia ou de outra irmandade, as alterações nas Mesas destas instituições, levadas a cabo recentemente, teriam a ver com a não realização dos desfiles habituais. Contudo, nem sempre as mudanças, a terem-se verificado, conduziam aos resultados esperados. Ao aproximar-se a festa da Páscoa de 1911, o administrador da Figueira da

²² *O Dia*, nº 59, 14/04/1911, p. 1, col. 4.

²³ É o que parece deduzir-se de um comentário inserido no jornal *Echos do Minho*. Chamava-se a atenção, embora de uma forma discreta, dos párocos que, revelando um receio injustificado, se abstinham de determinados actos religiosos. Cf. *Echos do Minho*, Ano I, nº 26, 6/04/1911, p. 2, col. 2. Também o semanário republicano *O Taboacense* aludiu a párocos do concelho que, no temor de que lhes sucedesse algo de desagradável, se recusavam a fazer procissões. Cf. *O Taboacense*, nº 197, 23/03/1911, p. 1, col. 4.

²⁴ *Sul da Beira* (Mortágua), Ano II, nº 70, 27/03/1912, p. 2, col. 4.

Foz, Manuel Gomes, que não estava disposto a permitir manifestações de culto externo no seu concelho, descontente com a insistência da Mesa da Misericórdia de Buarcos, que desejava realizar as procissões tradicionais da época, mostrou ao seu superior hierárquico a conveniência em substituir a direcção da Irmandade por uma comissão administrativa – certamente mais submissa aos seus ditames –, para a qual apresentou alguns nomes²⁵.

Nos lugares onde continuaram as cerimónias usuais, registaram-se mudanças consideráveis. Na cidade de Lamego, onde não se realizou a procissão dos Passos, foi decidido levar por diante as de quinta-feira e sexta-feira santas. Mas estas manifestações haviam perdido muito da sua pompa. Os militares que, nos outros anos, integravam o cortejo, neste ano estiveram impedidos de o fazer²⁶. No ano seguinte iria ser pior, porque o seminário deixara de existir e o bispo encontrava-se exilado.

Na cidade de Tavira, em 1911, não se efectuaram as costumadas procissões das Cinzas e dos Ramos. Atribuiu-se o facto às novas comissões administrativas das ordens terceiras de S. Francisco e do Carmo, compostas por republicanos. A elas competiria tudo fazer para que se realizassem. Porém, os presidentes das mesmas, querendo livrar-se de responsabilidades, através de comunicado fizeram saber que haviam dado parecer favorável à realização das mesmas, mas, como não podiam tomar a sua direcção por não serem irmãos, tentaram que as próprias ordens organizassem uma comissão interna que dissesse se encarregasse. Foi-lhes respondido que nenhum irmão aceitaria o encargo, visto lhes ter sido retirada a administração da confraria²⁷.

O exemplo de Tavira revela que não era só no norte do país que as pessoas estavam apegadas a estas manifestações de religiosidade. Em Reguengos, porque o administrador recusou a licença para que a procissão se realizasse, os estabelecimentos comerciais encerraram, em sinal de protesto²⁸.

Com alguma frequência, o bom senso e a moderação das novas autoridades, que não se negaram a conceder as licenças necessárias, impediram o eclodir de graves conflitos. Mas, para muitos responsáveis, que haviam sido sobrecarregados com a responsabilidade de anuir ou recusar, seria difícil saber qual a decisão acertada. Na Figueira da Foz, o administrador, depois de ouvidas as comissões paroquiais antes das cerimónias da Semana Santa de 1911, proibira em todo o concelho as procissões usuais. Os representantes das paróquias, com uma só excepção, haviam sido de opinião que tais manifestações não deviam ser permitidas. Entretanto,

²⁵ Arquivo Municipal da Figueira da Foz, *Copiador da Correspondência para o Governo Civil*, nº 11.

²⁶ *Correio da Beira* (Viseu), Ano I, nº 1, 1/04/1911, p. 2, col. 3 e nº 2, p. 3, col. 1.

²⁷ *O Heraldo* (Tavira), Ano XXVIII, nº 1486, 29/01/1911, p. 3, col. 2.

²⁸ *Echos do Minho*, Ano I, nº 26, 6/04/1911, p. 2, col. 3. No Alentejo realizavam-se, com frequência, procissões implorando chuva – *ad pretendam pluviam* – ou, mais raramente, para que deixasse de chover – *ad pretendam serenitatem*. Cf. J. A. David de Moraes, *Senhores e Servas – Um Estudo de Antropologia Social no Alentejo da Primeira Metade do Século XX*, Porto, Edições Afrontamento, 2003, p. 63.

o administrador foi substituído e a nova autoridade encontrou-se perante um dilema: por um lado queria atender ao descontentamento popular, por outro lado temia as conflagrações que podiam resultar da sua autorização²⁹. Acabou por participar às comissões paroquiais e párocos do concelho que eram permitidas as procissões, devendo os últimos recomendar respeito mútuo, tolerância e prudência aos participantes, de modo a serem evitados conflitos³⁰. Possivelmente arrependeu-se da benevolência, pois em Buarcos registaram-se cenas extremamente violentas. Na noite de sexta-feira santa, na procissão do enterro, pessoas vindas da sede do concelho foram agredidas. Aparentemente, esta atitude teve origem no facto de os visitantes se conservarem de chapéu na cabeça, enquanto o cortejo passava. As expressões de ira não se ficaram por aqui. A sede do *Grupo Caras Direitas* – associação de que faziam parte numerosos republicanos – foi arrombada e a residência de um cidadão apedrejada, sendo quebrados, quase na totalidade, os vidros das janelas³¹.

O acontecido em Buarcos esteve longe de ser caso isolado neste final da quaresma de 1911. Em Guimarães houve grande algazarra, com murros e bengaladas, que tiveram a ver com um homem que não se descobriu à passagem da procissão dos Passos³². Incidentes semelhantes ocorreram em Viana³³ e na freguesia de Nogueira, no concelho da Maia³⁴. Em Mafra, já depois de ter recolhido a procissão dos Passos, vários populares travaram-se de razões porque alguns praças não tinham tirado as barretinas à passagem do andor. Houve pedradas e pauladas, de onde resultaram cabeças partidas. O próprio regedor foi insultado³⁵. Em Condeixa, antes da procissão dos Passos, constava que, de Coimbra, iria gente para assistir e fazer troça. A população ficou de sobreaviso. Tendo deparado com um homem “a parodiar” à passagem da procissão, alguns fiéis atiraram-no ao rio e, de seguida, tosaram-no fortemente. Outro estava de chapéu na cabeça, enquanto a procissão passava. Tendo-lhe sido ordenado que tirasse o chapéu ou saísse dali, não obedeceu. Uma bofetada fez voar o chapéu³⁶.

Incidentes semelhantes, com os crentes a defrontarem-se com os militantes anticlericais, eclodiram em muitas localidades neste período e iriam continuar nos

²⁹ Arquivo Municipal da Figueira da Foz, *Copiador da Correspondência para o Governo Civil*, L. nº 11, fls. 346.

³⁰ *Gazeta da Figueira*, Ano XIX, nº 1983, 15/04/1911, p. 2, col. 2.

³¹ *A Voz da Justiça* (Figueira da Foz), Ano IX, nº 876, 18/04/1911, p. 2, col. 2. O *Grupo Caras Direitas* fora fundado pela Maçonaria, destinando-se a fazer propaganda anticlerical. A informação, embora designando indevidamente o grupo como “Casas Direitas”, é colhida em A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa...*, cit.

³² *Echos do Minho*, nº 26, 6/04/1911, p. 2, col. 3.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Republica*, Ano I, nº 87, 12/04/1911, p. 2, col. 5.

³⁵ *A Voz da Verdade*, nº 16, 20/04/1911, p. 190.

³⁶ *A Voz do Povo* (Condeixa), Ano I, nº 19, 8/04/1911, p. 2, col. 5.

primeiros anos do novo regime. Como as procissões eram autorizadas desde que não houvesse conflitos, os radicais procuravam desencadeá-los. Não raras vezes estranhos à comunidade, cujos costumes se propunham transformar, tentavam deliberadamente perturbar os actos religiosos, na esperança de que, com base nisso, as autoridades, no futuro, não autorizassem a sua realização. Nessas intenções acabavam por ser auxiliados pelos próprios devotos que não admitiam faltas de respeito para com aquilo que consideravam sagrado, interpretando como atitude irrespeitosa comportamentos que, por vezes, talvez fossem somente indiciadores de simples indiferença. Assistir à passagem de uma procissão com o chapéu na cabeça foi o meio mais vulgarmente utilizado para introduzir uma nota discordante. Os fiéis sentiam-se provocados e ripostavam. Aqui a ali, as próprias autoridades civis não escaparam à fúria da população. No ano de 1912, em Loulé, o delegado do Procurador da República foi insultado por não se ter descoberto perante uma procissão³⁷. Também em Pinhel, quando passava o cortejo religioso por uma rua, o administrador, que havia negado a licença, não se descobriu. Segundo constou, teria sido agredido, sendo necessária a intervenção da força armada³⁸.

Dado o anticlericalismo que grassava na sociedade portuguesa e que já existia no anterior regime, incidentes destes poderiam ter lugar antes do 5 de Outubro. Nessa época, porém, a autoridade vigiava para que não surgissem comportamentos susceptíveis de ofender os católicos³⁹. Neste momento, a situação invertera-se e muitas autoridades nada faziam para evitar perturbações. Pelo contrário, pareciam apreciá-las, para terem argumentos que legitimassem proibições futuras. Assim, atendendo às condições de insegurança, os responsáveis pelas procissões optavam, em muitos lugares, pela não realização.

No ano de 1911 não se efectuou em Vila do Conde a procissão das Cinzas, apesar de, pouco antes, a mesa administrativa da ordem de S. Francisco ter decidido realizá-la. Desistiu, porque “o Porto [ou a autoridade administrativa] não lhe dava garantias de segurança”. Pelo contrário, despejava na vila elementos de desordem⁴⁰. Contudo, semanas depois, na procissão dos Passos, alguns cabos da polícia acompanharam o cortejo, tendo recebido ordens do administrador no sentido de exigirem todo o respeito do público e tomarem providências em caso de desacato⁴¹. Em Braga, apesar de ter sido dada autorização para a procissão dos Passos, a mesa administrativa da *Irmandade de Santa Cruz* decidiu que não se realizasse, pois a autoridade não concedeu licença para que uma força de infantaria

³⁷ *Alma Algarvia* (Silves e Portimão), Ano II, nº 61, 5/05/1912, p. 2, col. 1.

³⁸ *A Guarda*, Ano VIII, nº 339, 14/04/1912, p. 2, col. 2.

³⁹ Nos últimos anos da monarquia alguns cidadãos foram processados por alegados crimes contra a religião. Em 1888 um pescador de Ílhavo foi condenado a um ano de cadeia por não ter tirado o chapéu à passagem de um enterro. Cf. Fernando Catroga, *A Militância Laica...*, cit., pp. 544-545.

⁴⁰ *O Poveiro* (Póvoa de Varzim), Ano I, nº 33, 11/03/1911, p. 1, col. 2.

⁴¹ *Ibidem*, nº 34, 18/03/1911, p. 2, col. 1.

se integrasse na mesma, como era costume antigo. Os órgãos directivos desejavam a presença dos militares para que houvesse respeito e ordem durante o percurso⁴².

É evidente que, sobre esta questão das procissões os republicanos se encontravam divididos. Se os mais moderados se preocupavam sobretudo com o efeito que as proibições podiam ter sobre os crentes e defendiam mesmo a realização desses cortejos, pela animação que traziam aos locais onde eles tinham lugar, os mais radicais tudo faziam para evitar que se efectivassem. Criticavam a “magnanimidade” do governo nesta matéria e insistiam na proibição total. Em nome do respeito pela liberdade individual, defendiam que, numa localidade onde todos – ou quase todos – fossem católicos, se existisse um só que não partilhasse esta crença, já o culto externo devia ser proibido, para se respeitar a liberdade, a crença ou a descrença desse cidadão que tinha o direito de estar à janela ou transitar por uma rua sem ser incomodado por préstitos religiosos⁴³.

Assim, esta tendência mais iconoclasta desenvolvia esforços, servindo-se de influências, para impedir que as autoridades locais concedessem a necessária autorização. Quando não confiavam nessas entidades, apelavam às instâncias superiores para que sobre elas exercessem pressão. Em Setembro de 1911, em telegrama enviado ao governador civil de Leiria, o ministro do Interior, João Chagas, informava-o que lhe fora comunicado estar anunciada uma procissão em Peniche. Chamava a atenção para o facto. Alguns dias depois, em tom de desgosto, o mesmo governante fazia saber que tinha tido conhecimento de que a procissão se realizara, apesar das suas advertências, pelo que houvera distúrbios e “manifestações reaccionárias”. Naturalmente os seus informadores de Peniche estavam descontentes com o administrador, que não havia colocado impedimentos. Por isso, pouco depois, novamente em mensagem telegráfica dirigida ao governador civil de Leiria, dizia ter informações de que esse agente da autoridade mantinha ligações com elementos reaccionários. Do mesmo modo, em ofício enviado ao governador civil de Aveiro, João Chagas, dizia ter recebido notícias sobre um grave conflito motivado pela saída de uma procissão⁴⁴.

As pressões sobre as autoridades responsáveis pela autorização ou proibição assumiam múltiplos contornos. Em correspondência de Tavares para um semanário da Figueira da Foz, foi explicado que a procissão da comunhão das crianças não se efectuara por imposições da comissão paroquial junto do administrador, prometendo que haveria desordem se não fosse acatada a sua vontade. Apesar de serem obedecidos, os mais radicais não se contentaram. A festa foi perturbada.

⁴² *Echos do Minho*, Ano I, nº 25, 2/04/1911, p. 3, col. 3.

⁴³ *A Voz da Oficina* (Viseu), nº 767, 8/09/1911, p. 1, col. 1-2. A este radicalismo os defensores das procissões lembravam que as autoridades não proibiam os chamados cortejos cívicos onde se lançavam gritos que podiam ofender as crenças de outros cidadãos.

⁴⁴ ANTT, Min. Interior, M 324.

Um pavilhão armado no adro da igreja, bem como um arco de ornamentação, apareceram destruídos⁴⁵.

O acto de proibir os cortejos religiosos nem sempre evitava os confrontos. Em Fevereiro de 1911, grande número de populares, em Castelo Branco, enfrentou o governador civil que se havia oposto a uma procissão em honra de S. Sebastião, considerado protector na luta contra a peste e outras epidemias. Perante a epidemia de varíola que grassava na cidade, a intercessão do santo era, para os crentes, o melhor meio de fazer recuar a doença. Sem ligar às exortações do governador, que chegou a ser agredido, com os sinos tocando a rebate, os devotos, erguendo *vivas* à santa religião e à Monarquia e *morras* à República, transportaram o andor do santo pelas ruas e, mesmo sem sacerdote, conseguiram concretizar a função desejada. Os adversários das procissões justificaram a atitude do governador pela intenção de evitar um embate entre os “profissionais do motim” e a “população liberal”⁴⁶. O caso de Castelo Branco foi muito comentado, pelas numerosas prisões efectuadas. Os detidos, cujo número, segundo *O Mundo*, ascendia a vinte e seis, foram transportados para Lisboa, dando entrada no Limoeiro⁴⁷. Foi igualmente preso o padre Rafael Jacinto, que não tomou parte na procissão e que, segundo *A Guarda*, nada tinha a ver com o caso⁴⁸.

Os incidentes teriam necessariamente de se repercutir entre as populações. No semanário republicano *Notícias da Beira*, que se publicava em Castelo Branco, escrevia-se em Março de 1911:

“Lavra por essas aldeias um clamar ignaro de descontentamentos tristes [...] de que a República quer acabar com a Religião porque acabou com algumas procissões [...] o povo da província deixado à vontade, vota logo às cegas e entusiasticamente a favor do andor contra a República”⁴⁹.

Como se viu, a propósito dos acontecimentos de Castelo Branco, para os que não podiam prescindir dos tradicionais préstitos religiosos a presença do sacerdote não parecia essencial. Em diversas ocasiões, perante a proibição da autoridade, os fiéis pegaram nos andores e realizaram a procissão. Quanto ao padre que, prudentemente, não se atrevera a desobeder, nem por isso se via livre de problemas, como aconteceu com o padre Rafael Jacinto, de Castelo Branco. Em finais de Dezembro de 1911, na localidade de Benquerença, no concelho de Penamacor, quando decor-

⁴⁵ *Gazeta da Figueira*, Ano XX, nº 2032, 4/10/1911, p. 3, col. 5.

⁴⁶ *Notícias da Beira* (Castelo Branco) Ano VII, nº 330, 12/02/1911, p. 2, col. 1. O semanário transcreve na sua p. 1 uma “nota oficiosa” sobre os acontecimentos.

⁴⁷ *O Mundo*, nº 3689, 7/02/1911, p. 2, col. 4.

⁴⁸ *A Guarda*, Ano VII, nº 306, 12/02/1911, p. 1, col. 3.

⁴⁹ *Notícias da Beira*, Ano VII, nº 334, 19/03/1911, p. 1, col. 4.

ria a festa do Coração de Jesus, tendo o padre informado os paroquianos de que não teria lugar a costumada procissão, verificou-se um motim. Embora o sacerdote tentasse opor-se, o povo veio para as ruas com as imagens dos santos e outras insígnias. Uma força de infantaria partiu para o local, tendo regressado com onze presos, incluindo o pároco⁵⁰.

Em Dornelas, no distrito de Viseu, o padre foi preso, juntamente com o professor e outros habitantes. As detenções tiveram origem numa desordem popular que ocorreu quando alguns republicanos ali se deslocaram para realizar um comício de propaganda. Teriam sido arremessadas pedras e disparados tiros de revólver sobre o automóvel que conduzia os visitantes. Esta era a versão transmitida por um jornal local⁵¹. Mas um outro, ligado à Igreja, asseverou que o incidente teve origem no facto de o administrador ter mandado calar um grupo de crianças que iam entoando um cântico religioso. Segundo constava, o eclesiástico não tinha tido qualquer interferência no caso. Não concordando com as detenções efectuadas, alguns “republicanos históricos” partiram para Lisboa, queixando-se do procedimento do administrador. Os detidos foram libertados uma semana depois, iniciando-se um inquérito⁵².

Os numerosos incidentes registados revelam que os adversários dos desfiles religiosos nem sempre se limitavam a permanecer de chapéu na cabeça, enquanto passava o cortejo. Em Junho de 1911, na Lousã, na ocasião em que a procissão de S. Sebastião atravessava a vila, algumas pessoas que observavam de uma janela, sem se descobrirem, arremessaram grandes pedras – segundo versão de um jornal católico –, quebrando a imagem e ferindo diversas pessoas. Enquanto alguns optavam pela fuga, outros investiram contra a casa, provocando grandes estragos nas portas, janelas e telhado⁵³. No mês de Agosto, os livres-pensadores estavam firmemente dispostos a impedir a realização da procissão, elemento importante e habitual na festa do santuário da Atalaia, em Aldeia Galega do Ribatejo, um dos grandes centros de peregrinação dos arredores de Lisboa, onde acorriam todos os anos numerosos círios religiosos⁵⁴. Os apóstolos do anticatolicismo não aceitavam de modo algum que o administrador persistisse naquilo que consideravam “odiosa teimosia” de consentir que se levasse a efeito o cortejo com que “a reacção reli-

⁵⁰ *Republica*, nº 350, 5/01/1912, p. 5, col. 1.

Em finais de Julho de 1914, nas povoações de Aldeias e Figueiró, no concelho de Gouveia, não tendo a autoridade administrativa concedido licença para se realizarem as procissões no dia da festa, o povo levou-as a cabo, mesmo sem o concurso dos padres. Foram instaurados processos. Cf. *O Hermínio*, Ano XXI, nº 1066, 2/08/1914, p. 1, col. 4.

⁵¹ *O Comércio de Viseu*, Ano XXV, nº 2585, 8/06/1911, p. 1, col. 2.

⁵² *Correio da Beira* (Viseu), Ano I, nº 19, 3/06/1911 e nº 20, 7/06/1911, p. 2, col. 3.

⁵³ *Ibidem*, nº 27, 1/07/1911, p. 4, col. 4.

⁵⁴ Sobre este importante santuário mariano veja-se Mário Balseiro Dias, “O Culto a Nossa Senhora da Atalaia (Montijo)”, in *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular – Sociabilidades – Representações – Espiritualidades*, 20/23 Novembro 1998, UNL, Terramar, 1999, pp.517-535.

giosa” pretendia “insultar aquele povo essencialmente liberal e livre-pensador”⁵⁵. Assim, quando a procissão saía do templo, alguns “ilustres cidadãos” – no dizer de um semanário defensor dos interesses católicos –, auxiliados por uma “vil malta”, derrubaram o pendão e entraram no templo em altos brados contra a religião e os padres, *vivas* a Afonso Costa e à República⁵⁶.

A imprensa radical, mesmo fora de Lisboa ou Porto, veiculava a maior hostilidade às manifestações de culto católico, atacando-as de forma violenta e recorrendo, entre outras armas, à troça. O semanário *Alma Algarvia*, reportando-se a uma procissão que tivera lugar em Silves, em Julho de 1911, designava-a como “parada jesuítica”⁵⁷. O correspondente de Lagos, ao escrever para o mesmo jornal, aludindo ainda às procissões, mencionou os “saltimbancos que andam pela rua com guia à frente, tocando a crónica campainha”⁵⁸. Em Junho de 1912, o correspondente de Ribaldeira para um jornal de Sobral de Monte Agraço, entre os comentários tecidos a propósito de uma festa religiosa, veiculava a ameaça:

“Bom seria que os verdadeiros republicanos desta localidade deixassem de permitir estas exibições do culto externo, que não são mais que uma mascarada ridícula e provocadora e que a continuar poderá dar resultados funestos”⁵⁹.

Porém, as dificuldades levantadas a estes cortejos, que gozavam da simpatia popular, produziam efeitos contrários aos pretendidos pelos seus responsáveis. No mês de Junho de 1911, a procissão da Lapinha, em S. Cristóvão do Selo, próximo de Guimarães, teve, segundo opinião de muitas testemunhas, maior concorrência e brilho que nos anos anteriores. Esse maior esplendor, traduzido nas cobertas sobre as sacadas, nas flores, no acenar dos lenços – características que não eram usuais – explicar-se-ia como reacção aos obstáculos erguidos à sua realização. Foi graças à intervenção do governador civil, contrariando a vontade do administrador que se negara a conceder a licença, que a procissão se tornou possível. O ambiente era de profunda emoção. De uma sacada alguém levantou *vivas* à Senhora da Lapinha e à Virgem Santíssima. Alguns republicanos afirmavam que tinha havido gritos a favor de D. Manuel II e *morras* a Afonso Costa, à República e aos *buiças*. O juiz que teve a seu cargo a investigação concluiu não ter havido alteração da vida pública⁶⁰. Mas as intimações, os interrogatórios, não contribuíam, decerto, para tornar a República simpática aos que tinham visto a sua vida perturbada. Compreende-se,

⁵⁵ *A Vanguarda*, Ano XXI, nº 7572, 27/08/1911, p. 2, col. 3.

⁵⁶ *O Poveiro*, nº 59, 7/09/1911, p. 1, col. 1.

⁵⁷ *Alma Algarvia*, Ano I, nº 19, 16/07/1911, p. 1, col. 2.

⁵⁸ *Ibidem*, nº 27, 10/09/1911, p. 3, col. 3.

⁵⁹ *Defeza*, Ano I, nº 15, 15/06/1912, p. 3, col. 3.

⁶⁰ ANTT, Min. da Justiça, M 209.

assim, a observação de um oficial do exército que, em Junho de 1912, ao regressar de uma missão em Braga, afirmou ao ministro da Guerra, Correia Barreto, que as províncias do Minho e Trás-os-Montes se encontravam menos republicanizadas que à data da proclamação da República⁶¹.

A *Associação do Registo Civil*, como representante da corrente mais ansiosa pela completa laicização, insistia para que fossem proibidos em definitivo os desfiles religiosos. Não via nisto qualquer violência à vontade popular que – tudo levava a crer – parecia desejar as procissões. Afirmava mesmo apoiar-se na vontade desse mesmo povo que, em seu entender, sendo contrário a tais manifestações de culto, um dia, exasperado, poderia fazer justiça por suas mãos “contra o beatério e contra as autoridades que praticam a indignidade de lhe darem apoio moral”⁶².

As pressões da poderosa Associação estão relacionadas com o incidente que, dentro das ocorrências deste tipo, assumiu carácter de maior gravidade até Abril de 1912. Os acontecimentos tiveram lugar na Chamusca – vila onde a República fora recebida com grande entusiasmo – por ocasião da tradicional procissão dos fogaréus, a 4 de Abril de 1912, quinta-feira santa. Tendo a Mesa da Misericórdia solicitado, a pedido de uma comissão de interessados, a indispensável autorização ao administrador, que a concedeu, parecia que não haveria entraves à sua concretização. Tempos depois, constou que o administrador recebera ordens do próprio ministro da Justiça para que a procissão não saísse. Esta intervenção do ministro ter-se-ia dado a pedido da *Associação do Registo Civil* que defendia a não realização invocando o bem da ordem pública⁶³. Certamente, os radicais entendiam que, numa povoação tão republicanizada⁶⁴, já era tempo de se acabar com costumes vistos como próprios de gente atrasada, só tolerados nos locais onde a prudência aconselhava alguma paciência, para evitar males maiores. Informada sobre a alteração nas disposições da autoridade administrativa, a Mesa da Misericórdia decidiu acatar. Mas uma boa parte da população é que não aceitou a recusa, procurando, por todos os meios, que se voltasse atrás na deliberação. O próprio administrador procedeu a diligências nesse sentido, junto do seu superior hierárquico. Como nada conseguiu, juntou-se grande parte da população – mais de três mil pessoas segundo o *Repubblica*⁶⁵ – que, aos gritos, onde se misturavam os *vivas* à República e ao Senhor da

⁶¹ Hipólito de la Torre Gomez, *Contra-Revolução...*, cit., pp. 412 e s.

⁶² *O Livre Pensamento*, nº 10, 14/04/1912, p. 1, col. 1.

⁶³ *Republica*, Ano II, nº 443, 9/04/1912, p. 4, col. 5. Este jornal ocupou-se em vários dos seus números, sobretudo no nº 440, 6/04/1912, dos acontecimentos da Chamusca.

⁶⁴ Possivelmente ocorrera também um processo de des cristianização (talvez mais aparente que real). No ano de 1910, a vigaria da Chamusca esteve entre as que menos contribuíram para a Bula da Cruzada em todo o Patriarcado. Atrás, ficaram somente Aldeia Galega e Almada. A média por habitante (“por alma”), foi 1,64, muito distante de Vila Nova de Ourém (24,36), Porto de Mós (30,58) e atrás, mesmo do “termo” de Lisboa, com povoações muito des cristianizadas e cujo contributo foi de 2,79 por habitante. Cf. “Mappa do rendimento da Bulla da Santa Cruzada”, cit.

⁶⁵ *Republica*, nº 440, 6/04/1912, p. 1, col. 6.

Misericórdia, com os sinos tocando fortemente, organizou a procissão, que seguiu o circuito habitual. Ao passar junto do *Centro Republicano* os ânimos acenderam-se. Às janelas do edifício encontravam-se vários associados, de chapéu na cabeça. Dos fiéis que seguiam na procissão teriam partido gritos – “tirem o chapéu, hereges!” – acompanhados por *vivas* ao Senhor Jesus, *morras* aos hereges e aos “sapateiros que nos querem governar”. De cima soltavam-se *vivas* à *Lei da Separação*, à República e *abaixo* à reacção. Uma bomba caiu no meio da multidão, seguida de disparos. Um participante no cortejo morreu e vários ficaram feridos.

Um redactor, referindo-se aos crentes que integravam a procissão, chamava-lhes “os católicos”. Na verdade, tratava-se de um combate de natureza religiosa, que só abusivamente podia ser confundido com um conflito entre monárquicos e republicanos. Aliás, muitas testemunhas afirmaram que os crentes soltavam *vivas* à República. Mas era vantajoso e simplificava a questão se ela fosse apresentada com um cariz monárquico. O caso da Chamusca foi considerado tão grave que constituiu tema de discussão na Câmara de Deputados. O deputado Sá Pereira pretendeu responsabilizar o administrador que, no seu ponto de vista, favorecia os monárquicos. Um outro negou que a questão fosse religiosa, não a explicando, contudo, pelo lado político. Defendia que se tratava simplesmente de amor próprio ferido, pois que, embora a lei concedesse aos povos o direito a realizar procissões, pretendeu negar-se essa prerrogativa à população da Chamusca⁶⁶.

O Governo, através do decreto de 8 de Abril de 1912, considerou que os acontecimentos da Chamusca envolviam crime de sedição. Invocando os decretos revolucionários de 28 de Dezembro de 1910 e 15 de Fevereiro de 1911, que tratavam dos crimes contra a segurança interna do Estado e contra a República, decidiu que a investigação e julgamento dos acusados eram da competência do tribunal de Lisboa⁶⁷. Para lá foram enviados os “sediciosos” que haviam insistido em levar por diante a procissão. Apesar de serem vistos como heróis pelos extremistas, alguns republicanos implicados no caso foram igualmente presos. Transportados para Lisboa, nas ruas por onde passaram foram alvo de manifestações de simpatia e apoio, com os costumados *vivas* à República, a Afonso Costa e *morras* à reacção⁶⁸.

O ocorrido na Chamusca mostra como boa parte da população, mesmo encontrando-se aparentemente afastada de hábitos religiosos, permanecia apegada a velhas crenças e pronta a combater por elas. No mesmo ano, em Gouveia, vila onde era forte a republicanização, decorreram com tranquilidade as procissões tradicionais do Senhor dos Enfermos e dos Fogaréus, que se realizavam na

⁶⁶ *Ibidem*, nº 446, 12/04/1912, p. 3, col. 1.

⁶⁷ *Diário do Governo*, 9/04/1912. O deputado Jacinto Nunes protestou, na Câmara dos Deputados, contra o decreto de 8 de Abril – que considerou os acontecimentos como crime de sedição –, apodando-o de “ditatorial”. Alegou que o Executivo se estava a intrometer na esfera do Poder Judicial, a quem competia a classificação dos crimes. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 11/04/1912.

⁶⁸ *O Dia*, nº 229, 11/04/1912, p. 1, col. 5.

quinta-feira santa. Tinham sido autorizadas, apesar de a última ter lugar depois do pôr-do-sol. Talvez pressionado por alguém, o administrador enviou um ofício ao provedor da Misericórdia, proibindo a saída do cortejo na sexta-feira. Os mesários reuniram e tomaram a decisão de acatar a ordem. O povo é que não esteve pelos ajustes. Envergando opas, alguns dos mais decididos pegaram nos andores e saíram. Um destacamento de soldados formou em frente à Igreja da Misericórdia, mas não interveio. Com *vivas* à Pátria, ao exército, à liberdade religiosa, à religião católica, o povo lá seguiu no percurso normal⁶⁹.

Como acontecera na Chamusca, nem sempre bastava que a autoridade local autorizasse a procissão para ela se realizar. Podia acontecer que, na localidade, residisse um militante com alguma influência, suficiente para conseguir de alguém, situado no escalão superior da autoridade civil, a proibição. Sucedeu assim na vila de Sabugal, em Junho de 1912. Tendo sido concedida a licença exigida pela lei, parecia não haver qualquer obstáculo. Contudo, alguns “liberais” – segundo o semanário *A Guarda* – conseguiram que o próprio ministro da Justiça interviesse. Às onze da noite chegou um telegrama da parte daquele governante contra a sua realização. Mas a população insistiu e veio para a rua com *vivas* à República e à liberdade, *morras* à maçonaria⁷⁰.

Incidentes relacionados com procissões continuarão a ser notícia na comunicação social. Se, em muitos lugares, sobretudo nas cidades, a população acatou, com maior ou menor resignação – e, certamente, com muita revolta silenciada –, em outras localidades conseguiu fazer respeitar a sua vontade. Assim aconteceu em Janeiro de 1913, na povoação de Pego, pertencente ao concelho de Abrantes. Os católicos impuseram-se, por meio de chuços, aos “liberais” que não queriam a procissão⁷¹.

Os livres-pensadores tiveram múltiplas ocasiões para verificar que, mesmo em povoações onde o republicanismo ateu parecia cantar vitória, o futuro anunciado, em que a ciência substituiria a fé e as consciências deixariam de acreditar em entidades celestes, estava mais distante do que esperariam. Em Setembro de 1913 o administrador de Moita não autorizou a procissão na festa de Nossa Senhora da Boa Viagem, por quem os homens do mar tinham grande devoção. O povo, sem atender às palavras do prior, tomou os andores e conduziu-os para fora, com música e foguetes. Três “desordeiros” tentaram perturbar o cortejo, sem nada conseguir. Como acontecia normalmente nestes casos, os adversários dos actos de culto externo responsabilizaram o pároco que, segundo *O Dia*, se opusera aos intentos populares, e conseguiram que a autoridade administrativa mandasse encerrar a igreja, a pretexto de que fora transgredida a *Lei da Separação*⁷².

⁶⁹ *Correio da Beira*, Ano II, nº 109, 13/04/1912, p. 4, col. 4.

⁷⁰ *A Guarda*, Ano VIII, nº 350, 30/06/1912, p. 3, col. 3.

⁷¹ *O Beirão* (Castelo Branco), Ano I, nº 8, 26/01/1913, p. 3, col. 3.

⁷² *O Dia*, nº 582 (3ª série), 10/09/1913, p. 4, col. 2 e nº 587, 16/09/1913, p. 4, col. 1.

As notícias acerca de incidentes ocorridos a propósito do exercício do culto externo difundiam-se, dando origem a histórias que causavam ansiedade entre as populações. Referindo-se à romaria da Senhora da Serra, que corraera na melhor ordem, com muitos devotos, muito clero, sermões, música, o articulista do semanário de Bragança, *Pátria Nova*, aludiu aos boatos que, no dia da festa, circulavam entre os romeiros. Constava que os republicanos iriam à montanha onde se situava a ermida e, na ocasião da missa, lançariam bombas sobre o templo, arrasando tudo⁷³. Para o redactor a atoarda não tinha sentido. Contudo, não se pode deixar de colocar a hipótese de que muitos desses boatos fossem da autoria de livres-pensadores, ansiosos pela extinção de tais costumes, e que imaginavam, por tal processo, dissuadir os menos corajosos.

Os problemas gerados em torno dos cortejos religiosos enlaçavam-se com outras questões, com um envolvimento político mais directo. Em Buarcos os republicanos garantiram que, antes da eleição da Mesa da Misericórdia, em 1912, andaram a “arrebantar” pescadores, para que fossem votar em indivíduos monárquicos. Um dos argumentos utilizados para convencer os associados seria que, votando nesses, conseguir-se-ia a realização de procissões como antigamente⁷⁴. Esta alegação revela, mais uma vez, até que ponto a questão do regime político era secundária em presença das opções de índole religiosa.

Dois ou três anos após a implantação da República, a situação nos diversos municípios portugueses, quanto ao cumprimento das normas respeitantes ao culto externo, estava longe de ser uniforme. Em muitas povoações o novo regime não trouxera alterações sensíveis nesse campo. Em outras, porém, os objectivos da lei, no sentido de laicizar por completo o espaço público, parecia atingido. E tal não acontecia somente nos meios urbanos. Escrevendo para o semanário *A Guarda*, nos primeiros meses de 1913, um correspondente de Nave de Haver, bem no interior beirão, afirmava que, em algumas aldeias, tinham acabado as festividades religiosas⁷⁵. Em outras, voltavam a fazer-se, depois de proibidas durante algum tempo. Dependia do administrador ou do regedor. A propósito de situações em que a «guerra» religiosa tendia a acalmar, os devotos do anticatolicismo referiam-se severamente a essas autoridades acomodáticas. No semanário *A Voz de Torredeita*, em Julho de 1912, o articulista queixava-se de que, em Vila Chã do Monte, se tinha realizado a procissão em honra da Senhora do Livramento sem ter havido licença. Opinava que as “autoridades dormem sem fazer caso destas e outras transgressões”⁷⁶. Em correspondência de Lagoa para o semanário *Alma Algarvia*,

⁷³ *Pátria Nova*, Ano III, nº 151, 10/09/1911, p. 2, col. 5.

⁷⁴ *A Voz da Justiça* (Figueira da Foz), Ano XI, nº 994, 4/06/1912, p. 3, col. 3.

⁷⁵ *A Guarda*, Ano IX, nº 387, 16/03/1913, p. 3, col. 4.

⁷⁶ *A Voz de Torredeita*, Ano I, nº 10, 20/07/1912, p. 1, col. 3.

um leitor exprimia a sua revolta: “Voltaram as festas religiosas, as procissões. Foi para isto que se fez a República?”⁷⁷. Estas observações evidenciam o enorme peso que tais problemas continuavam a ter. Para grande número de adversários da Igreja Católica, a questão do culto externo parecia ser o problema que reclamava solução mais urgente dentro do país.

Contudo, nos lugares onde a proibição dos desfiles religiosos era acatada, nem por isso o sentimento religioso se desvanecera. No dia da festa, não havendo procissão, as imagens, sobre os andores que costumavam servir para as transportar, eram expostas à veneração dos fiéis. Em Abril de 1912 milhares de crentes afluíram à capela da Senhora da Saúde, em Lisboa⁷⁸. Antes da implantação da República, era o centro de uma das festas mais populares, com uma procissão das mais concorridas e com maior brilho em todo o país. Depois, a função passou a confinar-se ao interior do templo.

Com o passar dos anos, verificou-se em determinadas localidades um acalmar de paixões que permitiu, pouco a pouco, o retomar de tradições. Na freguesia de Mata, no concelho de Torres Novas, em Setembro de 1914 efectuou-se a procissão em honra de Nossa Senhora da Encarnação. Já há anos que não conseguiam realizá-la. Por isso, deslizavam lágrimas pelas faces de muitos participantes⁷⁹. Este caso estava longe de representar uma vontade de mudança geral. Neste mesmo ano, ao aproximar-se a Semana Santa, o administrador de Vila Nova de Gaia fez distribuir pelos párocos uma circular onde a irreverência se articulava com a ironia⁸⁰:

“As chamadas procissões das almas e dos defuntos não têm razão de ser, pois não devem os mortos ser perturbados no seu repouso perpétuo pelas rezas em vozes altas e quase sempre desafinadas, nem os vivos incomodados na sua sensibilidade moral estética [...]. A visita pascal [...] deve efectuar-se indo o pároco sem vestes sacerdotais, de chapéu na cabeça, que assim vai abrigado da chuva e do sol e portanto das várias doenças do couro cabeludo que nessa exposição podem ter a sua origem [...].”

Mas a maioria da população não parecia disposta a seguir o rumo traçado pelos livres-pensadores. Em 1915, durante o governo anti-afonsista de Pimenta de Castro⁸¹, que revelava alguma abertura perante a Igreja Católica, em muitos locais a Semana Santa foi celebrada com a pompa de outrora. Tudo isto com

⁷⁷ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 80, 15/09/1912, p. 2, col. 3.

⁷⁸ *O Dia*, nº 234 (3ª série), 18/04/1912, p. 3, col. 4.

⁷⁹ *A Guarda*, Ano X, nº 445, 26/09/1914, p. 4, col. 1.

⁸⁰ *Ibidem*, nº 422, 18/04/1914, p. 2, col. 2.

⁸¹ O general Pimenta de Castro, republicano conservador, fora convidado pelo Presidente Manuel de Arriaga, em finais de Janeiro, na sequência do “Movimento das Espadas” para formar um Governo extrapartidário. Acusando-o de governar em ditadura, os democráticos tudo fizeram para pôr fim a este estado de coisas, o que conseguiram na revolução de 14 de Maio de 1915.



Peregrinação em direcção ao Sameiro, em Braga, a 12 de Setembro de 1914.
(*Ilustração Catholica*, n.º 63, ano II, 1914, p. 164)

grande desgosto dos adversários de tais manifestações. Num jornal de Torres Vedras, dirigido por José França Borges, escrevia-se: “Os beatos do burgo tiraram o ventre de misérias durante a chamada semana santa mercê do beneplácito do grande dromedário da justiça que está dando sobejas provas de que é mais papista do que o papa”⁸².

O que se passou em Caldas da Rainha, na sexta-feira da Paixão desse ano, comprova até que ponto a submissão de grande parte da população era aparente, fruto do medo, e como os espíritos estavam ainda longe da laicidade sonhada. Desde que fora implantado o novo regime, nunca mais se realizara a procissão. Com a viragem nos órgãos do poder, dominados nesse momento por um governo conservador, foi pedida e conseguida a necessária autorização, apesar de os elementos locais da *Associação do Registo Civil* terem pressionado, em sentido contrário, o administrador. Afirmou-se mais tarde que o farmacêutico Maldonado Freitas, ex-administrador e chefe do Partido Democrático local, se munira de bombas, na intenção de as lançar pela janela quando passasse o cortejo. Os factos não se passaram exactamente desse modo. Quando os adversários da procissão estavam reunidos dentro da farmácia, a multidão invadiu ou tentou invadir esse espaço. Tiros e bombas foram atirados sobre o povo. Um morto e vários feridos foi o resultado.

Como acontecera três anos antes no caso da Chamusca, igualmente os implicados nos acontecimentos das Caldas procuraram mostrar, no trajecto para Lisboa, sob prisão, que haviam praticado um acto de heroísmo. Soltaram *morras* ao Governo (de Pimenta de Castro) nas estações das Caldas e do Rossio. O boticário, visto por alguns como o herói, conduzia a bandeira nacional. Durante o percurso para o Limoeiro, alguns democráticos, com invectivas ao Governo, agregaram-se à escolta que conduzia os prisioneiros⁸³.

Também em Coimbra, nesse ano, se registaram lutas em torno das procissões. Intentando dissuadir o povo para que não se incorporasse no préstito que, no domingo de Páscoa, ia sair da igreja de Santa Justa, alguém fez rebentar uma bomba perto de uma das portas do templo. Mas o cortejo realizou-se sem que se registasse qualquer outro incidente, tirando o facto de uns oito indivíduos terem assistido, com as cabeças cobertas, à sua passagem⁸⁴. Acusado de pretender destruir

⁸² *A Voz de Torres*, Ano I, nº 36, 11/04/1915, p. 2, col. 2.

⁸³ *O Dia*, nº 762, 3/04/1915, p. 2, col. 1 e nº 364, 6/04/1915, p. 2, col. 1. O homem falecido nos acontecimentos era João Daniel, “evolucionista dedicado” e “operário honesto”. *O Radical* (Leiria), Ano V, nº 211, 8/04/1915, p. 2, col. 3. As expressões utilizadas e a defesa dos crentes, muito clara no jornal evolucionista – diferente da orientação seguida no seu primeiro ano de existência – confirma a entrosagem do conflito político com o conflito religioso. Pelo menos numa outra freguesia do distrito de Leiria – Alpedriz – verificou-se, neste ano de 1915, um tumulto à passagem de uma procissão, promovido, segundo o mesmo jornal, por livres-pensadores. *Ibidem*, p. 3, col. 2.

⁸⁴ *A Guarda*, Ano X, nº 459, 10/04/1915, p. 2, col. 1.

a igreja, o fogueteiro Aníbal Rodrigues da Silva foi preso e pronunciado. Mas, com o movimento revolucionário de 14 de Maio, que pôs termo à ditadura de Pimenta de Castro, a balança pendeu a seu favor. A 18 do mesmo mês, o governador civil, alegando “imperiosos motivos de ordem pública”, opinava tornar-se indispensável a libertação do acusado, preso “por motivos políticos” na cadeia da cidade⁸⁵. Aliás, não fazia mais do que exigir igualdade no tratamento, em relação ao caso das Caldas da Rainha. Logo que tomou conta da situação, a junta revolucionária mandou soltar os presos políticos da ditadura, o principal dos quais seria o farmacêutico Maldonado Freitas⁸⁶.

A propósito das procissões, tão execradas pelo anticlericalismo mais radical, convém sublinhar que os seus adversários usavam de duas medidas. O diário anti-católico português *A Montanha* concedia todo o seu apoio ao padre da cultural de S. Mamede de Infesta – um padre “cismático”, portanto, segundo o ponto de vista dos católicos seguidores da hierarquia eclesiástica – que empreendeu a realização de uma procissão, para a qual foram publicados anúncios nos principais diários da cidade. Neste caso, os impedimentos partiram de uma autodenominada “comissão de católicos”, que, em outros jornais, advertia os “católicos sinceros” que não deviam concorrer à tal procissão⁸⁷.

Com o passar dos anos e a acalmia das paixões, com a desunião no campo republicano e o desengano sentido por muitos militantes, o fervor no combate aos cortejos religiosos foi arrefecendo gradualmente. Em muitas regiões as autoridades respeitavam a vontade geral da população. E isso acontecia mesmo em zonas conhecidas pela seu activismo anticlerical. Nos inícios dos anos 20, em alguns concelhos do distrito de Lisboa os administradores, com conhecimento do governador civil, procediam a consultas populares – autênticos plebiscitos, como lhes chamavam os jornais – com a finalidade de conhecerem a vontade das populações no respeitante a tais cortejos. Contudo, essa atitude conciliatória ainda levantava protestos, vindos de militantes cujas posições sectárias persistiram através das vicissitudes políticas. Em Outubro de 1920 o deputado António Francisco Pereira, num protesto apresentado na Câmara dos Deputados contra uma procissão que tivera lugar na Moita, condenou o uso dessas consultas aos povos para a realização do culto externo. Mostrou-se preocupado com uma outra procissão que poderia ter lugar brevemente em Cacilhas, pois o administrador de Almada convidara a

⁸⁵ Arquivo Universidade de Coimbra, *Registo da Correspondência Expedida pela 1ª Repartição da Secretaria deste Governo Civil aos diferentes ministérios – 1911-1915*, fls. 142 vs.

⁸⁶ No entender do autor do livro *O Catorze de Maio – por um contemporâneo*, Lisboa, Livraria Verol, 1915, pp. 276-277. A acreditar no jornal evolucionista de Leiria, com a libertação dos dois “bandidos [o farmacêutico e o seu ajudante] uma onda de violência abateu-se sobre a vila de Caldas da Rainha, entregue a “uma verdadeira quadrilha de facínoras sem escrúpulos”. Cf. *O Radical*, Ano V, 27/05/1915, p. 2, col. 1

⁸⁷ *A Montanha*, Ano III, nº 935, 10/03/1914, p. 2, col. 2.

população, através de edital, a manifestar a sua vontade⁸⁸. Já depois do movimento de 28 de Maio, um episódio relacionado com o culto externo contribuiu decisivamente para o fim do Ministério Vicente de Freitas, nos inícios de Julho de 1929. O ministro da Justiça Mário de Figueiredo, católico, assinara uma portaria em que proibia qualquer medida tendente a embaraçar a realização de procissões e o “toque dos sinos a qualquer hora”⁸⁹. Não concordando a maioria dos membros do Governo com tal disposição, os ministros que apoiavam a portaria (entre os quais estava Salazar) demitiram-se, o que levou à queda do Ministério.

Procissões constituídas somente por mulheres

Como aconteceu com os inventários, também na resistência à proibição de manifestações de culto externo as mulheres se distinguiram na defesa das suas tradições. Aliás, o papel das mulheres em circunstâncias idênticas tem sido sublinhado por muitos autores. Na Revolução Francesa elas foram as grandes lutadoras, escondendo padres refractários, ajudando a celebrar missas clandestinas, defendendo a sua Igreja, da qual eram os verdadeiros pilares⁹⁰. Em Portugal, no século XIX, quando sentiam ameaçado o sagrado, as mulheres tomavam a dianteira. Lembre-se a sua acção nas resistências populares aos enterramentos fora das igrejas. Nestes primeiros anos do novo regime, de constantes conflitos entre o poder político e a Igreja, a imprensa católica tecia elogios encomiásticos às mulheres que, em todo o país, como se escrevia num jornal nortenho, “erguem o brio português em conjunturas perigosas, enquanto os homens se rojam, se escondem, se acocoram”⁹¹.

⁸⁸ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 25/10/1920. A complacência das autoridades tinha o sentimento do ministro do Interior Alves Pedrosa que criticou a “má orientação” daqueles que haviam contrariado os costumes das populações. Rebatendo o argumento de que essas procissões (como acontecera na Moita) há anos que não tinham lugar, serviu-se da *Lei da Separação*, que autorizava a sua realização nos lugares onde constituíssem um “costume inveterado”, para defender que, segundo o direito, o “costume inveterado” deixava de existir somente quando tivesse sido interrompido durante um prazo não inferior a 30 anos. *Ibidem*, sessão de 28/10/1920.

⁸⁹ Jorge Campinos, *A Ditadura Militar 1926/1933*, Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1975, p. 66. O episódio da “portaria dos sinos e procissões” vem narrado igualmente em Ivens Ferraz, *A Ascensão de Salazar – Memórias de seis meses de Governo – 1929 – do general Ivens Ferraz* (prefácio e anotações de César de Oliveira), Lisboa, Edições «O Jornal», 1988, pp. 41 e ss.

⁹⁰ Apenas a título de exemplo, veja-se Lynn Hunt, “Revolução Francesa e vida privada”, in *História da Vida Privada* (dir. Philippe Ariès e Georges Duby), vol. IV, Porto, Edições Afrontamento, 1990.

⁹¹ *O Amarense*, nº 5, 1/10/1913, p. 2, col. 2. Em outro número do mesmo jornal vinha um elogio às mulheres de Pala – “gente de crença e carácter” –, que haviam dado “uma sova valente” no regedor, obrigando-o a entregar as chaves da igreja. *Ibidem*, nº 2, 15/08/1913, p. 4, col. 1. *O Amarense*, no seu nº 9, trazia um artigo escrito por uma mulher, onde se defendia um maior protagonismo para as mulheres, que até aí se conservavam silenciosas, constrangidas pela timidez própria do seu sexo e pelo receio de expor em público os seus pensamentos. Deviam prestar auxílio na propaganda das boas doutrinas. *Ibidem*, nº 9, 1/12/1913, p. 2, col. 3. Outro número – nº 13, 1/02/1914, p. 2, col. 2 – continha diversas estrofes. Uma delas dizia:

Na Câmara dos Deputados, quando se discutiam os acontecimentos da Chamusca, durante a semana santa de 1912, um deputado garantiu que a “alma” de toda a acção fora o elemento feminino que inflamara os homens, acusando-os de falta de energia⁹².

Em Março de 1913, como tivesse sido negada licença para que se fizesse a procissão dos Passos, em Reguengos, as mulheres da vila decidiram realizá-la. O pároco, celebrada a missa, abandonou a igreja, evitando comprometer-se. As mulheres – cerca de quinhentas – organizaram o cortejo. Os homens que se encontraram no templo receberam instruções para que dispersassem. Tudo correu na melhor ordem, com excepção duns sopapos aplicados a um indivíduo que pretendia seguir no préstito, de chapéu na cabeça. A acreditar no redactor do semanário de Évora *O Cidadão*, o aspecto da manifestação era comovedor e muita gente chorava. No dia seguinte, dezasseis das mulheres foram presas e mantidas incomunicáveis. A detenção não se prolongou por muito tempo. Foram libertadas nessa noite, mas, para as aterrorizar, afirmava-se que iriam ser degredadas⁹³.

O caso da procissão em Reguengos não foi único. Em Vilar Maior, no concelho do Sabugal, devia realizar-se num dos domingos de Agosto de 1915 a festa em honra de S. Sebastião. Os mordomos esforçaram-se por conseguir a licença do administrador, que se mostrou disposto a concedê-la, mas somente se fosse o pároco a pedi-la por meio de ofício. Mas o clérigo entendeu que não devia fazê-lo, argumentando que a festa era dos mordomos e não dele. No decorrer das cerimónias que tiveram lugar na igreja, o padre – que já experimentara “o rigor de três cadeias” – exortou o povo a resignar-se e a retirar-se em paz, pois que, por causa de uma procissão, não valia a pena haver desacatos. Mas as mulheres não concordaram. Logo que os sacerdotes se retiraram, pegaram nos andores e desfilaram pelas ruas do costume, cantando os hinos “Queremos Deus” e “Sou cristão”. Parece que nesta procissão de Vilar Maior os homens deram uma ajuda, conduzindo os guiões e mantendo-se por perto, dispostos a defender as insubmissas⁹⁴.

Hoje... cumpre lutar –
Não contra o paganismo –
Contra o ódio.... feroz, demolidor.
Que surja da mulher o sagrado heroísmo
A defender a Cruz do nosso Redentor.

A linguagem utilizada pelos jornais de tendência contrária era bem diferente. Num comentário a uma procissão que tivera lugar em Castelo Branco, em Abril de 1911, o correspondente do *Republica* referiu-se a “uma mulher d’aldeia” que, por estar “ébria”, começou a “delirar”, invocando as imagens, contra os pedreiros livres (*Republica*, Ano I, nº 94, 19/04/1911, p. 4, col. 2).

⁹² *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 11/04/1912.

⁹³ *O Cidadão*, Ano II, Suplemento ao nº 55, 23/03/1913. O administrador do concelho foi acusado e levado a tribunal por ter mantido as mulheres incomunicáveis, sem culpa formada. O tribunal deu-lhes razão. O mesmo aconteceu no Tribunal da Relação, para onde o acusado recorreu. Cf. *O Dia*, nº 554, 8/08/1913, p. 1, col. 4.

⁹⁴ *A Guarda*, Ano XI, nº 478, 21/08/1915, p. 2, col. 1.

Podíamos perguntar por que razão o núcleo feminino parece mais corajoso para afrontar as autoridades, contentando-se os homens com um modesto segundo lugar. Talvez se pensasse que as autoridades mostrariam maior moderação no castigo, tratando-se do chamado sexo frágil. Certamente haveria razões para assim pensar. Em outros casos, porém, elas sofreram a prisão da mesma forma que os homens. Pela reacção a determinações que rejeitavam (atitude que alguns radicais católicos gostariam que fosse o sexo masculino a tomar), conquistavam o respeito deste sector, normalmente tão tradicionalista quanto ao papel das mulheres. No jornal *O Dia*, escrevia-se a propósito de um desses gestos corajosos: “se só elas mandassem, que volta levaria tudo isto!”⁹⁵

2. As dificuldades levantadas à condução do viático e aos funerais religiosos

A *Lei da Separação*, ao estabelecer que o culto devia confinar-se aos templos, não proibia somente as procissões, habituais nas festas católicas. Qualquer cortejo com características religiosas entrava na interdição. Nesta conformidade, os acompanhamentos que se formavam para conduzir o viático aos enfermos teriam de desaparecer. A lei não pretendia impedir – pelo menos de uma forma expressa – que o padre visitasse os paroquianos enfermos. Mas a visita devia ter carácter particular, sem dar nas vistas. Esta prescrição ia contra os costumes que, pelo menos em algumas povoações, originavam grandes cortejos por ocasião das visitas aos enfermos com o viático. Pode fazer-se uma ideia acerca da dimensão desses acompanhamentos através do processo movido, no tribunal de Torres Novas, a um sacerdote que, em Abril de 1911, foi, em préstito – com cerca de quatrocentas pessoas – levar o viático a um enfermo. Veio a ser condenado, entre outras penas, a dez dias de prisão, já sofrida, e vinte dias de desterro da comarca⁹⁶. Em Outubro do mesmo ano, o prior de S. Vicente de Fora, em Lisboa, chamado para levar o viático a uma paroquiana que residia perto da igreja, num sítio inacessível a trens, foi a pé, revestido com capa de asperges, como era costume nessas circunstâncias. Acompanhavam-no dois homens envergando capas e um acólito com a umbela. Quando saía da casa da doente, viu-se rodeado por elementos da junta de paróquia e por outros indivíduos que, segundo o autor da notícia, eram carbonários. Depois de insultado e socado, foi conduzido à esquadra, de onde seguiu para o governo civil. Temendo qualquer acção sacrílega, o sacerdote consumiu as sagradas partículas. Embora tivesse sido libertado no dia seguinte, a queixa seguiu para o

⁹⁵ *O Dia*, nº 461, 16/04/1913, p. 1, col. 4. Não obstante a imprensa católica aplaudir a intervenção das mulheres na defesa da Igreja, quando se tratava da luta pela igualdade de direitos entre os dois sexos, a mesma imprensa revelava o maior conservadorismo.

⁹⁶ *A Guarda*, Ano VIII, nº 335, 10/03/1912, p. 3, col. 4.

primeiro juízo de investigação criminal, sob a acusação de ter desacatado a *Lei da Separação*⁹⁷.

O desejo de laicizar completamente o quotidiano em Portugal recaía também sobre as cerimónias relacionadas com a morte. O *Código do Registo Civil*, no seu art. 269.º, determinava que os funerais ou honras fúnebres não poderiam ter carácter público diferente, pelo facto de serem civis ou religiosos, considerando-se como não escritas quaisquer declarações que o falecido tivesse deixado em contrário. Os cortejos fúnebres que ostentassem símbolos religiosos eram, assim, abrangidos pela legislação que regulamentava a prática de culto fora dos templos. O art. 55.º da *Lei da Separação* determinava claramente que os actos de culto, “incluindo os funerais ou honras fúnebres com cerimónias cultuais” conduziam a pena de desobediência quando não fosse obtido o consentimento, por escrito, da autoridade.

Nos meios mais republicanizados, desde a primeira hora os militantes anti-católicos estavam vigilantes. Em Abril de 1911, em Sobral de Monte Agraço, um grupo de livres-pensadores, tendo conhecimento que se preparava um funeral católico – “com capas e velas acesas” – pediu a intervenção da autoridade, que prontamente providenciou para que tal não acontecesse⁹⁸.

Como acontecia com outros cortejos religiosos, se em alguns lugares a autorização era concedida facilmente, em outros as autoridades recusavam-na. Na Póvoa de Varzim, o administrador negava-se a conceder licença para os funerais, com a cruz paroquial erguida, o padre com os seus paramentos e as irmandades e confrarias com suas insígnias. Contudo, no respeitante às aldeias do concelho, era concedida. Para justificar a revolta que sentia, a direcção do periódico *O Poveiro* transcreveu alguns requerimentos apresentados por pessoas que tinham a seu cargo tratar de funerais de familiares ou amigos, e que haviam sido indeferidos. Comentava-se que, falecendo um membro duma associação qualquer, sem carácter religioso, se permitia que os companheiros ostentassem os seus distintivos. Se fosse maçom, a mesma coisa. Para os católicos tudo se proibia⁹⁹. Nesta vila, muitas famílias de pessoas falecidas, na intenção de contornar a lei, desejando que os sacerdotes seguissem devidamente revestidos, alugavam carros funerários e trens¹⁰⁰. Mas a maioria da população não teria meios que permitissem cobrir tais despesas.

A confirmação de que tudo residia na vontade da autoridade administrativa que, mais ou menos arbitrariamente, consentia ou proibia, estava na vizinha Vila do Conde, onde os rituais ligados à morte continuavam a realizar-se como no passado¹⁰¹. Depois de muitos protestos, o prior da Póvoa de Varzim conseguiu

⁹⁷ *O Poveiro*, Ano II, nº 65, 19/10/1911, p. 2, col. 6.

⁹⁸ *Defeza* (Sobral de Monte Agraço), Ano I, nº 2, 1/05/1911, p. 2, col. 4.

⁹⁹ *O Poveiro*, nº 35, 25/03/1911, p. 1 e nº 36, 1/04/1911, p. 2, col. 3.

¹⁰⁰ *Ibidem*, nº 39, 22/04/1911, p. 2, col. 1.

¹⁰¹ *Ibidem*, nº 36, 1/04/1911, p. 2, col. 3.

autorização para que os cortejos fossem acompanhados pela cruz paroquial e por um único padre. Não poderiam ir as confrarias nem seriam permitidos cânticos. Era igualmente proibida a “costumada exibição de cadáveres em caixões abertos”. Esta concessão findaria logo que dela resultasse alteração à ordem pública, desacato à religião católica ou, simplesmente, se fosse conveniente ao bem da República¹⁰².

Tumultos semelhantes aos ocorridos a propósito das procissões integradas em festas religiosas verificaram-se por ocasião dos préstitos fúnebres. Em Outubro de 1911, em Alcochete, o pároco acompanhou, devidamente paramentado, um funeral que atravessou a vila. Segundo se escrevia no jornal *Republica*, o «povo» amotinou-se, pedindo em altos gritos que a lei fosse cumprida e o padre preso. Naturalmente esta interpretação não tinha em conta que também haveria «povo» a participar no cortejo funerário. O administrador compareceu no local, tendo efectuado a detenção do pároco¹⁰³.

Nesta questão dos funerais, para os adversários de cerimónias religiosas não estava somente em causa a laicização do espaço público. Os cortejos fúnebres constituíam o terreno onde se travava um outro combate não menos importante, entre o Estado e a Igreja, pelo controlo dos actos mais marcantes da vida dos cidadãos¹⁰⁴.

3. A Visita Pascal no centro de muitas tensões

A antipatia dos livres-pensadores em relação aos actos religiosos, mormente ao culto externo, envolvia a tradicional visita dos padres aos seus paroquianos, por altura da Páscoa, dando a cruz a beijar e recolhendo o folar. Aliás, o costume do folar, a seus olhos, constituía somente mais uma prova da cupidez de um clero que se afastara dos princípios evangélicos.

Em 1911, no período da Páscoa, em muitas localidades o clima já não era propício ao cumprimento desse costume. As restrições aos cortejos religiosos eram conhecidas, embora especificamente no respeitante à visita pascal nada estivesse legislado. Contudo, existia a ideia, veiculada por alguns jornais, de que ela não era permitida¹⁰⁵. Por conseguinte, em muitas localidades a visita não teve lugar. Segundo um semanário republicano e livre-pensador, alguns clérigos, em vez de seguirem o costume, optaram por enviar bilhetes de boas-festas aos paroquianos¹⁰⁶. Mas outros sacerdotes decidiram proceder como no passado, até porque alguns

¹⁰² *Ibidem*, nº 44, 27/05/1911, p. 3, col. 4.

¹⁰³ *Republica*, Ano I, nº 283, 27/10/1911, p. 5, col. 2.

¹⁰⁴ O tema será abordado novamente no capítulo VIII “As tensões em volta da obrigatoriedade do registo civil”.

¹⁰⁵ *O Poveiro*, Ano I, nº 40, 29/04/1911, p. 2, col. 1 e *A Covilhã Nova*, Ano III, nº 125, 23/04/1911, p. 2, col. 2.

¹⁰⁶ *A Covilhã Nova*, nº 125, cit.

defendiam que a visita pascal não era mais que um acto privado, a ilustrar as relações de amizade entre o pároco e os seus fregueses. Esta actuação deu origem, aqui e ali, a incidentes. Em Pombal, freguesia do concelho de Carrazeda de Anciães, o pároco reagiu de forma inconveniente – de acordo com a versão do periódico – à atitude de alguns republicanos, que não se descobriram. O presbítero, “num amuo infantil”, revelando uma “intransigência clerical”, teria mesmo despedido as vestes talares, dando por findas as boas-festas¹⁰⁷. Na Póvoa de Varzim, o prior interveio, a moderar os ímpetos de um dos seus acompanhantes, de temperamento asso-madiço, que queria dar resposta, à sua maneira, a alguns indivíduos que, com “ar provocador”, assistiam à passagem do *compasso*¹⁰⁸. Mas estes exemplos não devem fazer esquecer que, possivelmente, em 1911, na maior parte das povoações, a visita teria decorrido sem qualquer acontecimento anómalo.

Neste primeiro ano, antes de ser publicada a *Lei da Separação*, os campos ainda não estavam claramente definidos e o Governo – com os seus apoiantes – esperava captar o clero, contando com ele para manter as populações tranquilas. No ano seguinte, o ministro da Justiça António Macieira tomou providências. Em telegrama circular, fez saber aos governadores civis que deveriam chamar a atenção dos administradores concelhios e regedores para o disposto nos artigos 55.º e 57.º – que se referem às manifestações exteriores de culto – da *Lei da Separação*. Para que os membros do clero não pudessem alegar posteriormente que a ida a casa dos fregueses não era um acto de culto, determinava que, se os ministros da religião quisessem realizar a visita, teriam – os mesmos ou as respectivas cultuais – de solicitar à autoridade administrativa a indispensável licença¹⁰⁹.

A ordem ministerial foi encarada como um entrave por muitos párocos que, mais uma vez, se viam confrontados com possíveis arbitrariedades das autoridades administrativas e também com a humilhação de ter que aparecer perante o poder civil na atitude de suplicante. Para os adversários de todas essas tradições, porém, a abertura do ministro constituía uma concessão inadmissível. Deste modo a viu a *Associação do Registo Civil* que, sobre o assunto, deu mostras de indignação. Para esta sociedade, a visita reduzia-se à “cobrança do folar”, definida como sendo “uma extorsão como as que os carteiristas fazem à bolsa do transeunte”¹¹⁰.

Talvez no desejo de evitar confrontações, ou porque considerassem vexatório ter de pedir licença para realizar um acto que consideravam ser um direito, numerosos párocos não quiseram aproveitar-se da concessão de António Macieira. O clero da cidade de Braga, na sua maioria, seguiu esse caminho, optando por

¹⁰⁷ *O Trasmontano*, Ano I, nº 11, 23/04/1911, p. 2, col. 4.

¹⁰⁸ *O Poveiro*, nº 40, 29/04/1911, p. 2, col. 1.

¹⁰⁹ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 60.

Parece que, em algumas freguesias, os próprios paroquianos pediram a licença. Mas tal não foi aceite. A autorização teria de ser solicitada pelo pároco. Cf. *Correio da Beira*, Ano I, nº 108, 10/04/1912, p. 1, col. 3.

¹¹⁰ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 10, 14/04/1912, p. 1, col. 1.

expor as cruzeiras nas igrejas, para que os fiéis as pudessem visitar. Somente um pároco, o de S. Lázaro, resolveu sair, depois de obtido o consentimento. Mas, numa das ruas, ao passar por um grupo de soldados, porque dois deles não se descobriram, gerou-se grande desordem, que forçou os militares a refugiarem-se na cadeia, para não serem vítimas da fúria popular. Segundo o redactor da notícia, não se registaram “ferimentos de gravidade”, tendo o padre regressado à igreja, acompanhado por muitos fiéis¹¹¹. Em outros locais a visita pascal deu origem a conflitos. Em Moledo, quando a cruz, com os acompanhantes, passava junto da moradia de um republicano, considerado pedreiro livre, ouviu-se *A Portuguesa*, tocada num gramofone. Houve pedradas contra a casa, resultando alguns vidros partidos¹¹².

Na diocese de Viseu a maioria dos párocos não quis sujeitar-se ao que considerava ser uma afronta – ter de implorar uma licença para fazer o que sempre tinha feito. Mas a disposição parece ter redundado em seu benefício. Segundo o *Correio da Beira*, em diversas freguesias os paroquianos foram visitar o seu pároco, levando o foliar. A acreditar na mesma fonte, numerosos eclesiásticos escreveram cartas para a redacção, contando como se sentiam comovidos e contentes com tantas demonstrações de carinho. As dádivas haviam sido até mais numerosas que em anos anteriores. Na freguesia de Torredeita, onde houvera tentativas de constituição de uma cultural, a residência do vigário estivera todo o dia com visitantes. Em grupos, os paroquianos cantaram hinos religiosos, deitaram foguetes e levantaram *vivas* à religião, à liberdade de consciência, à Igreja Católica e ao seu pároco¹¹³. Poderia pensar-se que havia exagero nesta descrição, mas um semanário de Torredeita, hostil ao padre, confirmou-a, com algum despeito, que se apreende no texto:

“Vinham aos magotes, como as caravanas asiáticas; vinham com o melhor do seu vinho, do seu milho, dos seus animais domésticos, e *tutti quanti*, como as tribos benguelenses pela ocasião da subida ao trono de um novo soba. Naquela ocasião tivemos pena de não sermos padre [...]”¹¹⁴.

A identificação dos visitantes com “caravanas asiáticas” e “tribos benguelenses”, que os racionalistas olhavam desdenhosamente como estando ainda longe da civilização, é significativa. Mas, em outras regiões, o comportamento dos povos foi idêntico. Aconteceu assim em freguesias dos concelhos de Ourém e Torres Novas. Na freguesia de Paço, pertencente a este concelho, grande parte da população, acompanhada pela filarmónica, deslocou-se à residência paroquial, com ofertas

¹¹¹ *Republica*, Ano II, nº 444, 10/04/1912, p. 3, col. 4.

¹¹² *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 12, 28/04/1912, p. 3, col. 4.

¹¹³ *Correio da Beira*, Ano I, nº 108, 10/04/1912, p. 1, col. 3. Segundo este jornal, em muitas freguesias, quando se fez a adoração da cruz na igreja – cerimónia com que se pretendeu substituir a visita pascal, com a cruz –, havia intenso choro e protestos contra a “monstruosa” *Lei da Separação*.

¹¹⁴ *A Voz de Torredeita*, Ano I, nº 3, 13/04/1912, p. 1, col. 3.

de galinhas, pombos, cabritos, carne de porco, azeite, cereais e dinheiro. Os povos sabiam o que estava em causa e, nesta manifestação, o prior foi aclamado, ouvindo-se muitos *vivas* à Religião Católica, à Pátria e a Pio X. Na freguesia de Pé do Chão, em visita idêntica iam crianças vestidas de anjo, que lançaram flores ao sacerdote. Houve cânticos religiosos, sobressaindo o *Queremos Deus*¹¹⁵. Em Vila Nova de Tazem, no concelho de Gouveia, o pároco deu as boas festas na igreja, mas o povo forçou-o a proceder como nos anos anteriores, realizando a visita¹¹⁶.

Como acontecia com as procissões, também neste assunto não se verificava unanimidade entre os republicanos. Embora da parte de muitos deles houvesse oposição feroz a tudo o que fosse cortejo na rua, com cruzeiros e outras insígnias de carácter religioso, outros correligionários ficaram contrariados por não se ter realizado a tradicional visita. Conhecendo o descontentamento popular daí resultante, lançaram as culpas para os membros do clero que, por “casmurrice”, não se teriam dignado pedir a licença¹¹⁷. Algumas vozes levantaram-se, acusando os padres de não quererem trocar “as suas comodidades pela maçada da visita”¹¹⁸. A visita pascal, encarada até então pelos anticlericais como uma actividade realizada com objectivos interesseiros, era agora vista como sacrifício. Todas estas increpações revelam claramente que, qualquer que fosse a posição do clérigo, ela seria mal acolhida. Assim, os radicais da Figueira da Foz aceitaram muito mal a notícia de que o pároco de Santa Ana pretendia fazer a visita, depois de obtido o necessário consentimento. Entendiam que o padre, que se recusara a receber a pensão – o que revelava como era inimigo da República – ia para a rua escarnecer das instituições, mostrando que tinha quem o autorizasse¹¹⁹.

4. Os actos de culto após o pôr do Sol

É muito provável que o autor da *Lei da Separação* tivesse conhecimento da contestação existente, quer no campo anticlerical quer no campo católico, à realização de actos de culto depois do pôr do Sol. Com efeito, a crítica a cerimónias religiosas realizadas à noite parece ser antiga. O arcebispo de Braga, em pastoral de 4 de Dezembro de 1856, aludiu às inconveniências – “que a religião condena, e a moral e a honestidade pública não comportam” – resultantes das reuniões de fiéis dentro dos templos a horas nocturnas, proibindo a celebração de qualquer acto público religioso, que não ficasse concluído ao toque de Trindades ou que iniciasse

¹¹⁵ *A Guarda*, Ano VIII, nº 340, 21/04/1912, p. 3, col. 4.

¹¹⁶ *Ibidem*, nº 339, 14/04/1912, p. 2, col. 4.

¹¹⁷ Esta opinião foi veiculada pelo *Sul da Beira*, Ano I, nº 20, 11/04/1912, p. 2, col. 4.

¹¹⁸ *Gazeta de Arouca*, Ano I, nº 24, 13/04/1912, p. 3, col. 1.

¹¹⁹ *A Voz da Justiça*, Ano X, 2/04/1912, p. 2, col. 2.

antes do romper da manhã¹²⁰. Em 1906, novamente em Braga, o arcebispo, considerando os “graves inconvenientes para a moralidade”, publicou uma portaria, com data de 5 de Janeiro, proibindo que, nas igrejas e capelas públicas da cidade de Braga e arciprestado, os actos de piedade – novenas, tríduos, meses de Maria – se prolongassem além de meia hora após o pôr do Sol. Poderiam realizar-se somente as pregações ou conferências destinadas apenas aos homens¹²¹. Também o padre Manuel Couto que, nos finais do século XIX, percorria as aldeias na missão de desviar as almas do pecado, na sua *Missão Abreviada* recomendou que os exercícios de piedade preconizados não tivessem lugar à noite¹²². Apesar destas prevenções, mesmo em Braga, haveria circunstâncias em que essas normas, de carácter geral, não seriam respeitadas. A tradicional Missa do Galo, celebrada à meia-noite, seria um desses momentos.

A *Lei da Separação*, nos artigos 43.º e 44.º, veio proibir, em todo o país, a realização de actos de culto antes do nascer e após o pôr do Sol. Ao tomar a iniciativa de tal determinação, o legislador não seria certamente movido por intenções de moralizar a prática religiosa, mas poderia usar tal argumento em proveito dos seus propósitos laicizadores. A verdade é que ia transtornar os hábitos religiosos. Nas aldeias, em que o trabalho decorria de sol a sol, tal exigência teria de ser mal acolhida por vir colidir com os interesses dos seus habitantes. Muitas devoções a que as populações estavam apegadas realizavam-se às horas proibidas. Contudo, neste ponto, a lei mais uma vez remetia para a autoridade administrativa local, a quem incumbia verificar que não era possível ou era muito incómodo para os fiéis realizar esses actos de culto durante as horas permitidas na lei e assim o declarasse “por escrito e especificamente para cada caso”.

Logo no primeiro mês após o movimento revolucionário gerou-se uma situação de conflito em Santa Catarina, pertencente ao concelho de Caldas da Rainha. A questão dos rituais religiosos, considerados inconvenientes por alguns, prendia-se com a prática de repicar os sinos convidando os fiéis para essas devoções. Estava-se em Outubro, mês em que se fazia a devoção do Rosário. Devido aos trabalhos agrícolas, os actos de culto tinham lugar muito cedo – às quatro horas. O professor da escola local encabeçou um movimento de protesto contra a prática de repicar os sinos pouco depois das três horas da manhã. Pressionado, o sacerdote interrompeu a devoção, o que fez alastrar o descontentamento entre os fiéis, que se voltaram contra o professor, apontado como responsável pelo problema. O edifício escolar foi apedrejado, pelo que o docente, que fora também alvo de tentativa de agressão física, entendeu ser melhor sair da localidade. Em ofício enviado ao administrador, o queixoso, que se dizia republicano, o que, na sua perspectiva, explicava os ataques

¹²⁰ Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 454.

¹²¹ *A Voz da Verdade*, Ano XX, nº 9, 27/02/1913, p. 101.

¹²² João Francisco Marques, “O rigorismo na espiritualidade popular oitocentista...”, *cit.*, p. 240.

recebidos, referiu-se, não só ao barulho dos sinos que incomodava as pessoas, mas igualmente às missas e aos exercícios espirituais que se realizavam àquela hora da madrugada e que atraíam gente de lugares distantes¹²³.

O padre Pinheiro Marques, prior da Igreja de S. Pedro de Alcântara, pensou ter encontrado um expediente para contornar a lei. Não conseguiu. Foi levado a tribunal pelo crime de ter deixado a igreja aberta até às nove horas, em dois dias, nos finais de Junho de 1911. Alegou que procedera assim para possibilitar a qualquer devoto a visita ao Santíssimo Sacramento, mas não se realizara qualquer acto de culto. Esta explicação não satisfaz a autoridade civil e o sacerdote foi condenado ao pagamento de dez dias de multa e mais as custas do processo¹²⁴.

Tendo de se conformar com a lei que autorizava o culto até ao pôr do Sol, alguns anticlericais vigiavam, desejando aproveitar-se do mínimo deslize. E isso acontecia mesmo nas pequenas localidades. Na aldeia de Lapas, no concelho de Torres Novas, o regedor, acompanhado por correligionários, postava-se junto à porta do templo, na expectativa de que as cerimónias do mês de Maria terminassem depois do sol-pôr, para então poder actuar¹²⁵.

Por causa do não cumprimento do determinado na lei, no lugar de Granja, em Oliveirinha, no distrito de Aveiro, ocorreu um motim de alguma gravidade. O administrador pretendia acabar com umas novenas que se faziam de noite, numa capela, sem a presença de qualquer clérigo. Ao ter conhecimento que a proibição não fora acatada, dirigiu-se ao local. Mas o povo não pareceu disposto a deixar-se intimidar, vindo para a rua em atitude ameaçadora. Os mais exaltados apedrejaram o carro que conduzia o representante do Governo. As mulheres acirravam os ânimos, com *vivas* à Santa Religião e à Virgem Maria. Outros gritavam para que o povo acudisse, pois que pretendiam roubar-lhes “a santa”. Os apontados como responsáveis pelos desacatos foram detidos, mas as autoridades e seus apoiantes não se contentavam com a prisão de pessoas de condição humilde, gesto que só poderia acarretar ódios à República. Queriam o verdadeiro responsável, alguém que, na sua óptica, manipularia o povo na sombra. É interessante que foi apontado como grande culpado pela desobediência à lei um sacerdote, que já nem exercia o seu múnus no distrito. Mas os radicais afirmavam que o padre Salomão, com as suas pregações, tinha contribuído para o estado de fanatismo popular. Por isso, ele é que devia ser castigado. O acusado encontrava-se então numa aldeia do concelho de S. Pedro do Sul, exercendo funções de professor primário. Em razão

¹²³ Sobre este conflito veja-se João B. Serra, “Religião e Política num espaço rural: Outubro de 1910”, in *Ler História*, nº 11, 1987, pp. 117-134. O autor baseia-se num escrito de Joaquim Manuel Correia, que exercia funções de administrador do concelho de Caldas da Rainha na altura em que se deram estas ocorrências.

¹²⁴ *A Guarda*, Ano VII, nº 334, 3/03/1912, p. 3, col. 1.

¹²⁵ *Ibidem*, nº 343, 12/05/1912, p. 3, col. 3.

das acusações que lhe moviam, foi capturado e enviado para Aveiro, de onde foi conduzido para Lisboa, como inimigo da República¹²⁶.

As questões em volta do culto nocturno irão continuar, embora a actuação das autoridades administrativas não fosse uniforme, dependendo, certamente, do grau do seu anticatolicismo. Em Junho de 1914, o administrador de Penacova comunicou ao governador civil de Coimbra que o pároco de Figueira do Lorvão ensinava doutrina e “cantigas” às crianças depois do pôr do Sol, justificando a sua opção pela impossibilidade de as mesmas – possivelmente ocupadas nos trabalhos do campo – comparecerem durante o dia. Não lhe bastando a informação apresentada ao seu superior hierárquico – ou talvez no receio de que não fosse dada sequência à queixa – avisou-o que ia levar o assunto ao conhecimento da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação*.¹²⁷ Em Dezembro desse ano, o mesmo administrador informou que o pároco da freguesia de Oliveira do Mondego havia solicitado licença para celebrar, no Natal, a missa da meia-noite. Embora remetendo para o governador civil, o administrador adiantou que, em sua opinião, não devia ser concedida a autorização pedida. Defendia esta opção, embora declarasse ter-lhe constado que, em outros concelhos do país, as autoridades estavam a anuir aos requerimentos¹²⁸. A maior flexibilidade de outros administradores mostra, certamente, um gradual enfraquecimento na intransigência dos primeiros anos da República.

5. As questões em torno dos sinos

Sendo o toque dos sinos considerado por alguns como a mais ruidosa das manifestações do culto externo, tinha forçosamente de atrair as atenções dos que desejavam remeter todas as expressões culturais para o domínio do privado. A luta entre os que pretendiam calar essa voz e os que teimavam em mantê-la é uma das facetas da guerra que durante anos dividiu – e uniu – as populações. Se, para o cepticismo anticlerical, o emprego sistemático dos sinos na liturgia cristã não passaria de “une des astuces les plus ingénieuses de l’Église romaine, une de celles qui ont le plus contribué à faciliter et à consolider sa domination spirituelle”¹²⁹, para as populações, cujas vidas eram ritmadas pelo som dos sinos, a questão ultrapassava em muito o poder da Igreja. No saber popular a voz dos sinos era a voz de Deus e o seu som acompanhava todo o viver quotidiano – mostrando o seu júbilo no nascimento e sofrendo na hora da morte. Afugentava os diabos e as

¹²⁶ *O Democrata*, Ano IV, nº 171, 26/05/1911, p. 2, col. 4. Nos números seguintes o semanário aveirense voltou a ocupar-se do caso, tendo informado, a 30 de Junho, que o padre Salomão regressara de Lisboa, por ter sido afiançado. Já anteriormente, no cap. II, foi feita referência ao processo movido ao padre Salomão.

¹²⁷ Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença...*, cit.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Prosper Alfaric, citado por Jacqueline Lalouette, *La libre pensée...*, cit. p. 328.

trovoadas¹³⁰. Abreviava a hora dolorosa das parturientes, chamando os fiéis para que rezassem nessa intenção¹³¹. Apelava igualmente à sua solidariedade, para que acompanhassem, com as suas preces, um irmão agonizante e, quando o desenlace ocorria, dobrava com insistência, a pedir as orações da comunidade. Mas o sino tinha outras funções. Era a voz da revolta em conjunturas de descontentamento, que requeriam a união de todos. Assim sendo, se a periodicidade do seu tocar dava sonoridade a um cosmos que ciclicamente se repetia, a irrupção dos seus rebates também poderia suscitar a desordem e o caos. Daí a necessidade de controlar e regulamentar a sua utilização.

O confisco, inutilização ou, mesmo, regulamentação do uso dos sinos, provocava nos povos sentimentos de perda muito profundos. Durante a Revolução Francesa, o retirar dos sinos – cujo bronze era transformado em moeda e armamento – provocou tumultos e deixou ressentimentos em muitas populações rurais, contribuindo para a construção de uma memória da República plasmada em sentimentos próprios de quem se sente vítima de espoliação¹³². Em França, histórias de sinos enterrados, com o objectivo de os salvar dos espoliadores, são numerosas¹³³.

O cumprimento das ordens de confisco e silenciamento dos sinos foi-se processando com bastante lentidão e, nas regiões mais periféricas, as populações conseguiam resistir. Aliás, não podemos esquecer que, no século XIX, quando o relógio não estava generalizado, os sinos, com a sua linguagem própria, facilmente decodificada pelos habitantes do lugar, tinham uma importante função civil: convocavam os trabalhadores para determinados serviços públicos, ritmavam os trabalhos dos campos, chamavam as crianças à escola em muitas regiões, soavam a alarme em caso de perigo. Por isso, mesmo num período de acalmção religiosa como foi o consulado napoleónico, a autoridade civil entendeu que não podia deixar que esse instrumento de utilidade pública fosse inteiramente dominado pelo clero. Pouco antes de ser assinada a Concordata com a Santa Sé, a lei de 18 do Germinal (8 de Abril de 1902) determinava que as autoridades administrativas e os bispos teriam de concertar-se sobre o uso dos sinos¹³⁴.

¹³⁰ Alberto Vieira Braga, “As vozes dos sinos na interpretação popular e a indústria sineira em Guimarães”, separata do volume XXXIV da *Revista Lusitana*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1936, pp. 88 e s. A crença de que o sino afugentava a tempestade e preservava dos demónios – e igualmente das bruxarias – encontra-se também em França. Cf. Alain Corbin, *Historien du sensible – Entretiens avec Gilles Heuré*, Paris, Éditions La Découverte, 2000, p. 116.

¹³¹ Alberto Vieira Braga, *ob. cit.*, p. 41. Teófilo Braga faz referência a um costume existente nos arredores do Porto: quando uma pessoa “está para morrer e não pode (i. é, na agonia)” um familiar ou amigo mandava tocar sete badaladas. Cf. Teófilo Braga, *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. I, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995, p. 165.

¹³² Alain Corbin, *Les Cloches de la Terre – Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*. Paris, Éditions Albin Michel, 1994, p. 28.

¹³³ Idem, *ibidem*, p. 30.

¹³⁴ Idem, *ibidem*, p. 45.

Mas, na França ou em qualquer outro país, nem sempre seria fácil conseguir um consenso entre as autoridades civis e as autoridades religiosas. Os sinos, colocados na torre, bem no centro da vila ou da aldeia, simbolizavam o poder da Igreja, marcando o tempo litúrgico e compassando a vida quotidiana. O seu som transpunha o espaço do templo, onde a autoridade política pretendia encerrar o sentimento religioso, enchia as praças e as ruas, devassando o interior das moradias, mesmo daquelas cujos proprietários não estavam receptivos à mensagem. Num estudo sobre os operários da Catalunha, nos inícios do século XX, é realçado o desespero sentido pelos anticlericais quando ouviam os sinos da igreja¹³⁵. Em 1936, uma revista libertária espanhola informava de que modo tinham sido emudecidos os sinos da cidade, depois de “el pueblo, el verdadero”, inflamado por um sentimento de progresso, ter escalado os campanários e atirado do alto as odiadas *campanas*¹³⁶.

Mesmo depois de toda esta aversão aos sinos ter iniciado o seu caminho, nos finais do século XVIII, para os românticos, nostálgicos de um tempo que a sua sensibilidade idealizava, a voz dos sinos, ecoando pelas montanhas, mantinha o seu fascínio. Mas, com as transformações económicas e o avanço da revolução urbana, num mundo desencantado, onde o sentido da vida se foi dessacralizando e as mentalidades prosaicas construíam as suas vidas em torno da fábrica e do banco, a mensagem dos sinos ia perdendo o seu significado. As populações urbanizadas, ciosas de privacidade, com o seu tempo pautado pelo relógio (e pelo calendário), reclamavam o direito ao repouso e ao silêncio. A melancolia dos sinos, quando o cortejo do viático se dirigia para casa do moribundo, num convite aos fiéis para que acompanhassem, no momento da passagem, com as suas orações, o irmão que ia morrer, na tradição da morte barroca¹³⁷, ou o seu tanger, anunciando o falecimento, incomodavam uma burguesia instalada no seu bem-estar material e impressionavam desfavoravelmente os optimistas, para quem, num futuro mais ou menos próximo, os mistérios da existência seriam desvendados por uma ciência ao serviço do progresso humano.

Em Portugal, que não esteve à margem do que se passava em outros países onde o catolicismo era a religião predominante, a questão dos sinos arrastava-se desde os finais do século XIX. Aliás, os problemas surgiram muito antes. Através de um diploma datado de 6 de Agosto de 1833, o regente D. Pedro, devido a uma epidemia que grassava em Lisboa, originando toques de sinos a todo o momento, determinara que, “nas presentes circunstâncias”, em que os repetidos toques, “além de muitos outros inconvenientes”, tinham o de “excitar o terror”, os sinos tocassem

¹³⁵ Manuel Delgado Ruiz, “Anticlericalismo, espacio y poder...”, cit, p. 174.

¹³⁶ Idem, *ibidem*.

¹³⁷ Alain Corbin, *Les Cloches de la Terre...*, cit., p. 160.

somente a anunciar a Saudação Angélica e a Missa¹³⁸. É interessante constatar que as considerações de saúde pública, reveladas pelo diploma, evidenciavam já a supremacia da opinião do médico sobre a voz da Igreja. Era a vitória da ciência sobre o milagre. Aliás, nos inícios do século XIX, os homens da ciência já advertiam para as relações entre o físico e o moral. A Escola de Medicina de Paris opinava que, durante as epidemias, o som dos sinos inspirava pavores perigosos, perturbando a marcha da doença, que podia tornar-se mortal¹³⁹.

Terminado o período de exceção, pensar-se-á que tudo teria voltado ao normal. Mas parece que não foi assim. Uma portaria, datada de 29 de Julho de 1834 e assinada por Joaquim António de Aguiar, foi a resposta do poder central a uma representação que dava conta do descontentamento dos povos do concelho de Arcos de Valdevez, com origem na proibição dos toques dos sinos, tanto nos dias festivos como nos funerais. De acordo com o texto da portaria, os povos julgavam, “ignorantemente”, que o silêncio dos sinos constituía um obstáculo ao culto divino e aos sufrágios pelos defuntos. Tendo em vista a boa ordem e tranquilidade pública, determinava-se que o vigário capitular da diocese de Braga tomasse as providências que julgasse convenientes¹⁴⁰. As questões não terminaram e, nos inícios de Novembro de 1837, o administrador geral do distrito de Braga¹⁴¹ reagiu ao toque dos sinos na ocasião em que decorriam as cerimónias dos Fiéis Defuntos. Segundo versão do vigário capitular, o representante do poder político central fora à igreja, acompanhado de soldados, tendo prendido o sineiro. O administrador distrital, revelando já um extremismo anticlerical de contestação à presença da Igreja no quotidiano social, entendia que a tranquilidade pública, pela qual lhe incumbia velar – e que era ameaçada pelo “discorde som de tão medonhos instrumentos tão grosseiramente tocados” – tinha maior peso que os “volumosos cânones da Igreja grega e latina”¹⁴². Mais uma vez a autoridade central interveio, não dando razão ao funcionário demasiado zeloso.

Possivelmente, conflitos entre o poder civil e o poder religioso, com a mesma origem, surgiram em outros locais. A autoridade política não podia deixar a outrem um instrumento tão importante que facilmente convocava as multidões, quer nos momentos de regozijo quer nos de calamidade. O Código Administrativo

¹³⁸ Cit. por Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 63.

¹³⁹ Alain Corbin, *Les cloches de la Terre...*, cit., pp. 278 e s.

¹⁴⁰ Esta portaria encontra-se na documentação respeitante a um conflito surgido em 1837 entre a autoridade civil e a autoridade religiosa. Cf. ANTT, Min. da Justiça, M 267.

¹⁴¹ O Código Administrativo, publicado por decreto de 31 de Dezembro de 1836, colocou à frente de cada distrito uma autoridade nomeada pelo Governo – o administrador geral. Damião Peres, *História de Portugal*, vol. VII, Barcelos, Portucalense Editora, 1935, p. 261. A designação manteve-se por pouco tempo. O Código de 1842 substituiu-a pela de “governador civil”, que se mantém. Veja-se Mário Reis Marques, “Estruturas jurídicas”, in *História de Portugal* (dir. José Mattoso), Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, p. 174.

¹⁴² ANTT, Min. da Justiça, M. 267.

de 1878 (art. 184, nº 12), atribuiu ao governador civil competência para providenciar sobre o assunto¹⁴³. O Código de 1896 manteve a doutrina, acrescentando que o magistrado deveria ouvir o prelado diocesano¹⁴⁴.

Apesar das situações conflituosas surgidas aqui e além, a autoridade religiosa parece ter gerido a seu gosto os toques dos sinos. Em impressões colhidas nas visitas que fez a Portugal em 1876 e 1879, transmitidas, por vezes, num tom impiedosamente satírico, Maria Rattazzi abordou a questão:

“É preciso ter nascido neste país e educado o tímpano no badalo infrene do bronze, agitado desde pela manhã até à noite, para não ser de repente atacado de loucura ou de hidrofobia”¹⁴⁵.

Segundo o mesmo testemunho, na véspera dos dias de festa os sinos badalavam “furiosamente” das oito horas até à meia-noite, “entendendo-se reciprocamente”. No dia seguinte, começavam às quatro da manhã¹⁴⁶.

Mesmo descontando o que possa haver de exagerado nestas observações, é muito provável que a realidade não andasse muito longe e que se verificassem casos frequentes de sonoridades importunas – especialmente para aqueles a quem as ideias do século haviam inculcado outros valores –, geradoras de incómodos para os habitantes, mormente quando ocorriam durante a noite. Nas últimas décadas do século XIX as interferências nessa matéria, vindas das autoridades administrativas que tentavam introduzir alguma disciplina, tornaram-se mais insistentes. Em Lisboa, um edital do governo civil, com data de 5 de Junho de 1882, dispunha que eram permitidos os toques dos sinos exigidos pela liturgia, mas não poderiam ultrapassar os cinco minutos. Um edital do governo civil do Porto, de 18 de Fevereiro de 1892, limitava igualmente à duração de cinco minutos os toques para ofícios, orações públicas e outros actos religiosos. Proibia qualquer toque antes do amanhecer e depois das vinte horas desde 1 de Novembro até à Páscoa e depois das vinte e uma horas nos restantes tempos. Declarava ainda que o governo civil podia proibir toques fúnebres quando houvesse epidemias¹⁴⁷.

Provavelmente, em muitas circunstâncias o determinado caía no esquecimento, o que era favorecido pela instabilidade desses lugares políticos, que mudavam de titular sempre que um governo era substituído por outro. Aliás, o regime de coabitação, relativamente pacífico, entre a autoridade civil e a autoridade religiosa,

¹⁴³ *Código Administrativo Aprovado por Carta de Lei de 6 de Maio de 1878, seguido d'um Appendice com a Legislação co-relativa ao mesmo Código, promulgada depois da sua publicação*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878, p. 45.

¹⁴⁴ *Direito Eclesiástico* (Elvas), Ano I, nº 7, 1/10/1925, p. 97.

¹⁴⁵ Maria Rattazzi, *Portugal de Relance*, Lisboa, Edições Antígona, 1997, p. 110.

¹⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 111.

¹⁴⁷ *Direito Eclesiástico*, Ano I, nº 7, 1/10/1925, p. 97. Segundo o mesmo periódico, na maior parte do país a autoridade civil pouco uso fazia dos poderes que, a este respeito, lhe estavam conferidos.

levaria a que fossem contornadas possíveis divergências. Em 1888, o governador civil de Braga, visconde de Pindela, publicou um regulamento sobre o toque dos sinos. Contudo, quando a República foi implantada, parece que tais normas estavam esquecidas. É o que se deduz da ordem dada, através de editais, pelo governador civil, em Janeiro de 1911, para que fosse executado rigorosamente o regulamento de 1888¹⁴⁸.

Como já foi lembrado, num tempo em que o relógio era ainda um luxo inacessível à maioria, a vida de muitas comunidades continuava a ser pautada pelos toques do sino. Numa aldeia algarvia, Santa Bárbara de Nexe, nos primeiros anos da República o sino tocava a convocar para o trabalho; às doze horas dava o sinal para descansar; às catorze mandava recomençar; ao sol posto tocava para largar o trabalho. O último toque ocorria às 21 horas – ou 20, de Outubro a Março – e marcava a hora de encerrar as “vendas”¹⁴⁹. A importância dos sinos nesta povoação é indubitável, estando relacionada com um conflito entre o poder civil e a cultural ali organizada. O regedor, alegando que a *Lei da Separação* era omissa quanto ao direito aos sinos, retirou à direcção da cultural as chaves de acesso aos mesmos. Depois, usava os toques, não só para as funções civis, mas para o serviço religioso, sem consultar a corporação¹⁵⁰. Em Freixo de Espada à Cinta, os problemas entre a junta de paróquia e a cultural surgiram logo em Junho de 1911, quando os estatutos da associação não estavam ainda aprovados. Neste caso, o direito às chaves da torre tinha a ver com questões económicas: a quem pertenciam os rendimentos provenientes do toque dos sinos¹⁵¹.

Mas, naturalmente, o que estava em causa, em muitos conflitos que eclodiram a propósito dos sinos, era a prática religiosa incentivada e publicitada por esse meio. O incómodo provocado era consideravelmente acrescido para os que se irritavam com todo o tipo de actos culturais, encarados como sinais de obscurantismo e jesuitismo, impeditivos do progresso. O som dos sinos não distinguia espaço público e espaço privado, simbolizando um poder que os militantes anticatólicos, no início da República, não estavam dispostos a tolerar. Revelavam a interferência do religioso e do clero no quotidiano, orientando as vidas dos povos, sobretudo nos meios rurais. Por tudo isto, os sinos estavam na origem de protestos, ainda durante o período monárquico. Em 1908, o semanário republicano de Gouveia criticava o “badalar constante”, “o badalar horroroso dos sinos”, defendendo que seria “útil, conveniente e até humanitário” que o seu uso fosse regulamentado¹⁵².

¹⁴⁸ *Echos do Minho*, Ano I, nº 7, 29/01/1911, p. 2, col. 2.

¹⁴⁹ ANTT, Min. da Justiça, cx. nº 222, processo do padre João Jacinto Sequeira. *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ O administrador tinha dúvidas e pediu esclarecimentos ao governador civil de Bragança – ofícios de 4/06/1911 e 30/08/1911. Arq. Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

¹⁵² *A Solidariedade* (Gouveia), Ano II, nº 71, 6/09/1908 e nº 74, 27/09/1908, p. 3, col. 4.

Assim, não espanta que, após o 5 de Outubro, em diversos sítios os radicais tenham procurado calar essa voz incómoda. A sua capacidade mobilizadora, quando os tocavam para convocar as populações, tornou-se evidente em inúmeros tumultos populares relacionados com a detenção de membros do clero, com os arrolamentos ou com a retirada dos arquivos paroquiais.

O ocorrido na aldeia de Santa Catarina, já referido a propósito do culto nocturno, é mais um exemplo dos ódios e atitudes de violência que se podiam gerar no respeitante à tentativa de silenciar os sinos. Em outros locais, embora sem se chegar a esse ponto, as chamadas de atenção acerca do assunto revelam a sua importância. Ainda no mês de Outubro de 1910, o governador civil de Viseu enviou ao bispo da diocese o regulamento em vigor no distrito sobre toque de sinos. Pedia-lhe que providenciasse para que, nas torres da Sé, durante as horas das aulas no liceu, não fossem permitidos senão os toques indispensáveis. Cada toque não deveria exceder o tempo fixado no regulamento¹⁵³.

Sendo um assunto considerado de tanta importância, não podia ser esquecido pelo autor da *Lei da Separação* que, no art. 59.º, estabeleceu que os toques dos sinos seriam regulados pela autoridade administrativa municipal – contrariando as normas anteriores, que atribuíam esse direito ao governador civil – de acordo com os usos de cada localidade, contanto que não causassem incómodo aos habitantes. Durante a noite, os toques somente podiam ser autorizados para fins civis e em caso de perigo comum.

Parece que em alguns concelhos as autoridades administrativas não se apressaram a cumprir o estipulado, o que provocava protestos dos anticlericais. Em Junho de 1911, um assinante do semanário *A Fronteira*, que se publicava em Elvas, queixava-se da “infernai barulheira” provocada, todos os dias, por volta das cinco da manhã, pelos sinos da igreja do Salvador¹⁵⁴. Mas em outros lugares as autoridades mostraram-se muito zelosas. Em Abril de 1911, na Póvoa de Varzim, os sinos deixaram de tocar para a missa das sete horas da manhã – mesmo ao domingo –, assim como para o terço, que era rezado à tarde. Naturalmente para evitar que a sua vontade fosse desrespeitada, o administrador arrogou-se o direito de guardar as chaves que davam acesso ao campanário¹⁵⁵. Quando, em Maio de 1911, o administrador de Bragança regulamentou o toque dos sinos, o semanário republicano *Pátria Nova* revelou profundo regozijo. O regulamento livrava as pessoas do “bimbalhar contínuo” que, muitas vezes, as arrancava ao melhor do sono. Como a medida fora implementada pouco antes da festa da Ascensão do Senhor, viera a tempo de os livrar do repique ensurdecedor durante uma hora¹⁵⁶.

¹⁵³ Arquivo Distrital de Viseu, *Correspondência Expedida – Livro do Copiador*, nº 340.

¹⁵⁴ *A Fronteira* (Elvas), Ano I, nº 2, 11/06/1911, p. 1, col. 2.

¹⁵⁵ *O Poveiro*, Ano I, nº 40, 29/04/1911, p. 3, col. 5.

¹⁵⁶ *Pátria Nova*, Ano III, nº 133, 7/05/1911, p. 2, col. 1.

Devido às constantes reclamações, em Agosto o administrador do concelho de Braga decidiu proibir, dentro da cidade, os toques desde as cinco horas da tarde às seis da manhã, excepto em caso de perigo comum. Durante as horas em que eram permitidos, não podiam ir além de três minutos, considerando como um só toque os que se fizessem com um intervalo inferior a uma hora¹⁵⁷. Menos generoso seria o administrador de Torres Vedras, ao impor, em 1913, que os sinos tocassem somente três vezes por dia, um minuto de cada vez¹⁵⁸.

As prescrições nem sempre eram cumpridas e davam mesmo origem a atitudes de provocação. Segundo se denunciava no diário *Republica*, o sineiro da igreja do Sacramento, em Lisboa, logo após o pôr do Sol subia à torre e, durante meia hora, dava cabo dos ouvidos de quem estava ao alcance das suas “diabólicas harmonias”¹⁵⁹. A vigilância dos que denunciavam essas situações, forçando as autoridades a tomar posição, conduzia a que as violações ao estipulado fossem rareando nos lugares onde o radicalismo anticatólico tinha mais força. Mas as populações ofereciam resistência. A saída do Sagrado Viático e o anúncio da morte seriam, possivelmente, os casos em que o silêncio dos sinos mais contestações levantaria. Em Setembro de 1911, *O Grito do Povo* referiu-se a um padre pensionista que, sendo solicitado para levar o Viático, recomendou que não fossem tocados os sinos. Fez outros avisos: os acompanhantes não deveriam ser mais de seis e não poderiam cantar pelo caminho. Usando de cautela, o padre não facultou a chave da torre. Porém, numa capela da freguesia, o sino tocou a maior parte da noite. Apareceram mais de sessenta homens, que foram no acompanhamento, rezando o Bendito¹⁶⁰.

Os adversários dos sinos, quando não conseguiam discipliná-los, recorrendo às autoridades administrativas, ou quando desejavam calá-los de uma forma definitiva, tomavam iniciativas com um cariz irrevogável. Em Vila Chã do Monte, próximo de Viseu, o objecto da discórdia foi danificado¹⁶¹. No mesmo distrito, numa freguesia do concelho de Tondela, o badalo desapareceu. O padre via-se forçado a recorrer a um martelo para retirar sons do sino. O badalo foi encontrado três meses depois, no fundo de um poço, o que foi festejado da maneira mais apropriada, com repiques festivos¹⁶². Casos semelhantes, de desaparecimento do badalo ou deterioração do mesmo, tiveram lugar em outras localidades. Em Ferragudo, no Algarve, os badalos haviam sido retirados e escondidos. Quando foram recuperados, a população

¹⁵⁷ *Notícias do Norte*, Ano IV, nº 472, 13/08/1911, p. 2, col. 1.

¹⁵⁸ *O Radical* (Leiria), Ano III, nº 107, 13/03/1913, p. 2, col. 1.

¹⁵⁹ *Republica*, Ano I, nº 254, 27/09/1911, p. 1, col. 2.

¹⁶⁰ *O Grito do Povo*, Ano XII, nº 640, 9/09/1911.

¹⁶¹ *A Voz de Torredeita*, Ano I, nº 9, 6/07/1912, p. 1, col. 4.

¹⁶² *Sul da Beira*, nº 31, 29/06/1912, p. 2, col. 3. O redactor, ao contar este episódio, informou que tinha acontecido em Vila Nova da República. Referia-se, com certeza, à povoação de Vila Nova da Rainha. Esta troca de nomes revela-nos um outro combate, em torno da toponímia.

entregou-se à alegria¹⁶³. Perante estes factos, podemos colocar a hipótese de que, em alguns deles, se trataria mais de brincadeira própria de jovens, que seguiam a tendência do momento, do que, propriamente, de um ataque sério às crenças religiosas.

A intenção de calar os sinos levou a agitação a muitas aldeias. Em 1912, na freguesia de Rebolosa, no concelho do Sabugal, o regedor, ouvindo tocar às avé-marias, ao anoitecer, foi procurar o homem que tocava. Não o encontrando, deteve o sacristão. Mas foi obrigado a soltá-lo, pois o povo reuniu-se aos gritos – distinguindo-se as mulheres – a exigir a libertação do homem¹⁶⁴.

Parece que, em outros locais as autoridades fugiam de conflitos, mostrando-se transigentes. O ofício circular de 1 de Fevereiro de 1913 – no Governo presidido por o Afonso Costa – com “instruções mandadas observar pelo Ministério do Interior, para integral cumprimento da *Lei da Separação*”, insistia que não era permitido, em caso algum, o toque de sinos para fins religiosos, desde o pôr ao nascer do sol, “sob pena de desobediência”¹⁶⁵. A insistência conduzia a que os conflitos nesta matéria continuassem ou conhecessem até um agravamento. Em Março de 1914 amotinou-se a população de Santa Comba Dão. O administrador prendeu o sineiro que, transgredindo as suas ordens, havia feito dobrar os sinos. Perante o levantamento popular, foi obrigado a ceder¹⁶⁶.

Esta questão nem sempre se limitava a envolver as populações em revolta contra as autoridades. Conduziu a conflitos entre os agentes da autoridade, incapazes de chegar a um consenso. Em Março de 1914, em Zambujal, no concelho de Condeixa, onde era proibido o toque dos sinos a partir de uma determinada hora, verificou-se grande alvoroço, fazendo-se ouvir, em algumas noites, os sinos da disputa. Juntavam-se então quarenta a cinquenta homens que faziam grande assuada pelas ruas, com *morras e abaixo as cultuais*¹⁶⁷. Uma força militar partiu para a aldeia, mas o governador civil, seguindo as orientações recebidas do ministro do Interior, ordenou ao seu representante no concelho que permitisse o chamado “toque das almas”. Contudo, o administrador não concordou com a ordem recebida, que lhe pareceu “uma transigência com o clericalismo”, pelo que solicitou a sua demissão¹⁶⁸.

A questão, responsável por tantas contendas, aguçava a capacidade inventiva na procura de soluções engenhosas que, certamente, não teriam sido previstas pelo

¹⁶³ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 58, 14/04/1912, p. 1, col. 3.

¹⁶⁴ *A Guarda*, Ano VIII, nº 340, 21/04/1912, p. 3, col. 5.

¹⁶⁵ In Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 8.

¹⁶⁶ *Jornal de Coimbra*, Ano III, nº 279, 28/03/1914, p. 1, col. 3.

¹⁶⁷ Segundo comunicou o governador civil, em telegrama dirigido ao ministro do Interior, na freguesia um grupo tinha organizado uma cultual, o que, provavelmente, contribuiu para exaltar os ânimos. Cf. Arquivo da Univ. Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença...*, cit.

¹⁶⁸ *Ibidem*. De acordo com a informação do *Diário de Notícias*, o toque das almas já não se ouvia no concelho desde a promulgação do decreto de 20 de Abril de 1911. Cf. *Diário de Notícias*, Ano L, nº 17363, 14/03/1914, p. 5, col. 6.

legislador. Na aldeia de Pousos, concelho de Torres Novas, costumavam os crentes ir a uma capelinha, depois do sol posto, obedecendo ao apelo dos sinos. Isto, apesar das ordens em contrário do regedor. No intuito de pôr termo à teimosia, uma força de cavalaria foi até à povoação e apoderou-se do objecto da discórdia, que foi transportado para Torres Novas. Mas em breve outro sino começou a badalar furiosamente, para divertimento do povo, que sentia ter ganho a partida. Desta vez, prudentemente, não foi colocado no local habitual. Ficou dentro de um pátio – naturalmente propriedade particular – sobre uns pinheiros, onde o faziam tocar à vontade¹⁶⁹. Neste concelho os sinos estiveram na origem de muitos conflitos, que se foram arrastando durante anos. Na freguesia de Mata, em Julho de 1915 um homem foi preso por ter feito umas perguntas ao regedor por causa da “eterna questão dos sinos”. Conduzido para Torres Novas, saiu-lhes ao caminho um grupo de rapazes que forçaram os cabos da polícia a soltar o prisioneiro¹⁷⁰. Depois de ordens e contra-ordens sobre essa questão, o administrador decidiu autorizar somente que se tocasse para a missa e à hora das trindades. De cada vez, não podiam ser excedidas as nove badaladas¹⁷¹.

Relativamente aos sinos – e a muitas outras manifestações cultuais –, mesmo para alguns contestatários do domínio hegemónico da Igreja a força da tradição sobrepunha-se às novas doutrinas. Numa freguesia do concelho de Caldas da Rainha – Santa Catarina – o ajudante do registo civil, que era livre-pensador, exigia que os sinos repicassem quando procedia a um registo de nascimento, como era costume nos baptizados. Pensaria, certamente, que só assim o acto adquiriria a necessária solenidade. Talvez pretendesse convencer as populações de que os rituais eram idênticos e, por conseguinte, o registo e o baptizado se equivaliam¹⁷². Em Brenha, no concelho da Figueira da Foz, onde, segundo uma opinião veiculada por um dos jornais do município, o povo se divorciara da igreja ainda antes da *Lei da Separação* – situação atribuída a um padre pouco simpático –, houve divergências no seio da comissão paroquial, com repercussões entre a população, por causa dos sinos. No início, os elementos da comissão estavam de acordo em silenciá-los, pelo menos em parte. Nesse sentido tinham-se deslocado a Coimbra, apelando à interferência do governador civil a fim de conseguirem os seus intentos. As divergências nasceram depois, a propósito de um funeral civil. Alguns elementos da junta de paróquia, contra o parecer do seu presidente, conseguiram que os sinos tocassem. Poucos dias depois, em circunstâncias idênticas, colocou-se o mesmo problema. O presidente, escudando-se no parecer do administrador, que encarava o toque dos sinos num funeral civil como um exemplo de incoerência e confusão de poderes,

¹⁶⁹ *A Guarda*, Ano VIII, nº 327, 14/01/1912, p. 2, col. 2 e p. 3, col. 5.

¹⁷⁰ *Ibidem*, Ano X, nº 474, 24/07/1915, p. 3, col. 1.

¹⁷¹ *Ibidem*, nº 476, 7/08/1915, p. 2, col. 5.

¹⁷² *O Radical* (Leiria), Ano II, nº 80, 22/08/1912, p. 2, col. 2.

constituindo até uma ofensa à *Lei da Separação*, negava-se a entregar as chaves da igreja, impedindo o acesso à torre. Foi obrigado a ceder perante os berros do povo, em tumulto. Nestes incidentes o presidente saiu mal visto, sendo objecto de censura nos lugares de convívio popular – lavadouros e tabernas¹⁷³.

Nesta aldeia a questão do toque dos sinos nos funerais civis dividia os seus habitantes, dando origem a sérias desavenças. Parecia tão difícil encontrar uma solução para a contenda, que foi decidido realizar um comício, a fim de que o povo decidisse o que queria. O sentir democrático dos promotores da reunião é explícito num manifesto distribuído, onde se podia ler: “Já não há patrões, mandões, chefes, caciques; há povo a pagar e o mesmo povo a mandar”. O médico municipal de Quiaios, Dr. Afonso Henriques, arrancou muitos aplausos, porque defendeu a posição que mais agradava, isto é, que os sinos podiam tocar nos funerais civis. Decidiu-se nesse sentido, o que não contentou a todos. Em breve os vencidos enviaram um protesto ao administrador, assinado por cinquenta e duas pessoas.

Toda esta situação conflituosa criava novas clivagens que pouco tinham a ver com as já existentes na comunidade. Isto, apesar de os assinantes do protesto serem classificados de “beatas, padres e de sacristas”, o que parece não corresponder à verdade. O presidente da junta, que assinou o protesto, era mesmo um militante anticlerical, na medida em que fora o primeiro na povoação a registar civilmente um filho, muito antes de tal prática se ter tornado obrigatória. Segundo declarações suas, fora até excomungado devido aos ataques à Igreja. Não concordava, contudo, com muitas tomadas de posição de alguns dos seus conterrâneos¹⁷⁴.

O apego aos sinos, por parte da população de Brenha, pode fazer-nos sorrir. Porventura, seremos tentados a pensar que problemas semelhantes ao que dividiu esta aldeia seriam possíveis somente em localidades com populações pouco esclarecidas, ainda presas a atavismos difíceis de ultrapassar. Mas não é assim. Em França, nos anos 30 do século XIX, a questão da ausência dos sinos nos funerais civis surgiu insistentemente. Os padres ajuizavam que não deveria haver toques nessas circunstâncias. Mas as famílias sentiam que ser sepultado ao som dos sinos era uma questão de honra¹⁷⁵. É que a tradição dizia-lhes que a sua privação significava algo de infamante, situação reservada aos suicidas e outros “párias” da sociedade¹⁷⁶.

¹⁷³ *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, nº 2069, 10/02/1912, p. 3, col. 3.

¹⁷⁴ A questão foi acompanhada de perto pela *Gazeta da Figueira*, nº 2070, 14/02/1912, p. 1, col. 3, nº 2071, 17/02/1912, p. 2, col. 4 e 2075, 2/03/1912, p. 3, col. 4. Através das afirmações do presidente da junta de paróquia inseridas no jornal somos informados dos vexames a que o pároco era sujeito. O presidente afirmava-se incapaz de fazer assuadas ou atirar estouros à porta da igreja quando o sacerdote se encontrava lá dentro, rezando os ofícios. Acções dessas eram praticadas por gente da localidade – a “escória”, a “ralé” da sociedade, segundo este testemunho – que quebrava os vidros e cortava as vinhas do pároco, ameaçando ainda incendiar-lhe a casa.

¹⁷⁵ Alain Corbin, *Les Cloches de la Terre...*, cit., p. 241.

¹⁷⁶ Idem, *Historien du Sensible*, cit., p. 121.

No decorrer da III República os conflitos irão continuar, sendo o toque dos sinos encarado, por muitos ateus, como um direito, traduzindo o desejo de distinguir a morte de um homem da morte de um animal¹⁷⁷.

Considerando todo este apego, compreende-se o comentário de um general do tempo da Revolução Francesa: “Nos campos gosta-se mais de sinos sem padres do que de padres sem sinos”¹⁷⁸. O testemunho de um comissário da região de Somme ia no mesmo sentido, garantindo que o mais difícil para o povo, na Revolução, havia sido a privação dos sinos¹⁷⁹.

A existência de semelhanças entre as reacções populares em Portugal e em França revela-nos que, na esfera das sensibilidades, as fronteiras geográficas e políticas se abatem frente a toda uma herança cultural comum, recebida de idênticas tradições assentes em séculos de catolicismo.

6. Os problemas com o culto interno

Embora as leis promettessem tolerância para com o culto exercido no interior dos templos, a verdade é que, mesmo nesse espaço, todas as práticas religiosas desagradavam aos mais extremistas. Para estes, elas representavam sinais de atraso que, a continuarem, tenderiam a perpetuar o estado decadente da sociedade portuguesa. Deste modo, a liberdade tão enaltecida nem sempre era assegurada, mesmo dentro das igrejas. Os numerosos desacatos aí verificados, nas horas em que decorriam cerimónias religiosas, revela a intranquilidade existente. Os adversários de tais liturgias consideravam a lei demasiado benevolente para com os católicos e não tinham paciência para esperar que o povo, pouco a pouco, fosse prescindindo dessas práticas. *O Democrata*, de Portalegre, era absolutamente contrário a que a Igreja Católica continuasse a dispor dos templos. No entender dos redactores deste jornal, os templos haviam sido construídos com o dinheiro de todos – católicos e não católicos – que, para “essas inutilidades”, haviam sido obrigados a contribuir. Quem quisesse rezar, devia fazê-lo em sua casa¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Idem, *Les Cloches de la Terre...*, cit., p. 243. Em França, mesmo depois de ser decretada a separação, as populações sentiam a necessidade de sinais sonoros que anunciassem as cerimónias civis relacionadas com os momentos fundamentais da vida. Em 1912, um deputado entregou no Parlamento uma proposta de lei visando conceder a todos, crentes ou não, o direito a anunciar os nascimentos, os casamentos ou os funerais, por meio do toque dos sinos. Nesse ano, a associação dos livres-pensadores franceses projectava criar um novo jornal com o sugestivo título: *La Cloche laïque*. Cf. Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée en France...*, cit., p. 328.

¹⁷⁸ Pierre Pierrard, *História da Igreja Católica*, Lisboa, Planeta Editora, 1992, p. 258.

¹⁷⁹ Alain Corbin, *Les Cloches de la Terre...*, cit., p. 38.

¹⁸⁰ *O Democrata* (Portalegre), Ano I, nº 4, 14/04/1912, p. 1, col. 3.

Este sentimento de intolerância atravessava verticalmente a sociedade, tocando todas as classes. Mas os que tinham responsabilidades políticas não se atreviam a verbalizar claramente os seus anseios secretos. Os homens da *Rua* não eram limitados por tais pruridos. E, assim, de quando em quando, a imprensa referia-se aos distúrbios cometidos em igrejas. Um semanário algarvio, num comentário a essas notícias, revoltava-se por saber que os templos, “especialmente frequentados por mulheres e crianças”, se encontravam à mercê de uma “horda avinhada e ignara”, sem noção alguma dos ideais democráticos¹⁸¹.

A igreja de Alcântara, em Lisboa, talvez tivesse sido aquela em que foram vividos momentos mais difíceis. O seu pároco passou, certamente, por lances de forte tensão. A acreditar num jornal católico, grupos de livres-pensadores postavam-se em atitude ameaçadora, frente ao púlpito¹⁸². Mas outras igrejas foram palco de cenas carregadas de dramatismo. Na noite de Natal de 1911, quando decorria a “Missa do Galo” na igreja do Socorro, em Lisboa, um numeroso grupo de populares invadiu o templo, numa galhofa barulhenta, imitando o canto do galo. Alguns aproveitaram-se da semi-obscuridade para beijar mulheres que assistiam à missa. Produziu-se grande rebuliço, cada um procurando fugir dali¹⁸³. Em Alcobaça, no dia consagrado aos mortos, um grupo de anticatólicos foi para junto do mosteiro e, entre chufas e vaías, entoou “um cantochão avinhado”, numa paródia ao que se passava dentro da igreja¹⁸⁴.

Interromper uma cerimónia religiosa, mesmo não sendo usada especial insolência, parecia vulgar. Na igreja da Trindade, no Porto, no decorrer de uma conferência quaresmal, o orador afirmou que o homem era “rei pela soberania da inteligência”. Logo foi interrompido por um ouvinte que advertiu que “isso de reis não era coisa de que se falasse no tempo corrente”. É interessante que, nesta ocasião, grande número de assistentes, imaginando tratar-se de um conflito grave, correu para as portas do templo, em enorme gritaria¹⁸⁵. Numa povoação do concelho da Guarda – Póvoa de Mileu – quando decorria uma festividade, o pregador, Dr. José do Patrocínio Dias, foi interrompido a meio do sermão pelo regedor, que pretendia prendê-lo. O sacerdote procurou não ligar importância mas, terminada a festa, foi conduzido à esquadra. O que teria dito de tão ofensivo? O regedor explicou ao governador civil que o padre estava no púlpito ofendendo a moral pública, porque explicava ao auditório que fomos criados por Deus e somos

¹⁸¹ *O Herald*, Ano XXVIII, nº 1497, 16/04/1911, p. 1, col. 1.

¹⁸² *A Guarda*, Ano VII, nº 317, 5/11/1911, p. 2, col. 5.

¹⁸³ Carlos Malheiro Dias, *Em redor de um Grande Drama. Subsídios para uma História da Sociedade Portuguesa (1908-1911)*, Lisboa-Rio de Janeiro, Liv. Aillaud & Bertrand e Francisco Alves, s.d., pp. 372 e ss.

¹⁸⁴ *O Radical*, Ano II, nº 90, 7/11/1912, p. 1, col. 5.

¹⁸⁵ *Echos do Minho*, Ano I, nº 20, 16/03/1911, p. 2, col. 4. Também *O Valenciano*, que se publicava em Valença do Minho, se referiu ao acontecido, em 19/03/1911.

governados pela Providência. Ora, na opinião do regedor, o eclesiástico deveria ensinar que somos governados pela República e pelo Senhor Afonso Costa¹⁸⁶.

Os radicais escudavam-se na *Lei da Separação* para criar dificuldades ao exercício do culto, não admitindo autorizações que consideravam como transigências. Em Dezembro de 1914, na freguesia do Juncal, pertencente ao concelho de Porto de Mós, o administrador acedeu ao pedido para que fosse feita a festa de Natal – envolvendo, certamente, a “Missa do Galo”. O regedor, que pertencia ao “bando de jacobinos” capitaneado pelo encarregado do registo civil, instou junto ao seu superior para que derrogasse a autorização. Não tendo conseguido os seus fins pela via legal, os anticatólicos utilizaram os seus próprios métodos. Impediram que os sinos tocassem e conseguiram amedrontar os participantes, que desistiram¹⁸⁷.

No Natal de 1915, em alguns lugares, a celebração da “Missa do Galo” não foi possível por proibição da autoridade. Mas em Lisboa, capital do combate ao catolicismo, a missa da meia-noite decorreu sem incidentes. Poderia afirmar-se, como se escreveu numa revista católica, que “o sectarismo dominante encolheu, mau grado, as garras”. Mas o facciosismo não morrera e, por isso, como medida de prudência, alguns templos de Lisboa haviam celebrado à porta fechada as solenidades nocturnas, munindo-se das licenças eclesiásticas e facultando a entrada por bilhetes intransmissíveis¹⁸⁸.

A animosidade dos livres-pensadores subia de tom quando se tratava do culto ao Coração de Jesus. Essa antipatia explica-se, considerando que, na base desse culto, se constituía o Apostolado da Oração, associação introduzida em Portugal, na segunda metade do século XIX, pelos jesuítas que, em missões realizadas nas paróquias, lutavam, não só contra a laicização da sociedade, mas também por uma religião mais interiorizada, mais vivida e menos apegada às práticas externas. Procurava-se desenvolver uma forma de espiritualidade dirigida especialmente à sensibilidade e à imaginação, apoiando-se na imagem de uma igreja perseguida, num mundo sem Deus. A devoção centrava-se na assiduidade à comunhão, apresentada como a verdadeira via para a igualdade entre os homens¹⁸⁹. O êxito dos promotores desse culto é visível nos actos de consagração das dioceses ao Coração de Jesus, por iniciativa dos bispos. Em Abril de 1910, D. Manuel II dedicara o reino de Portugal ao Coração de Jesus¹⁹⁰, o que, aos olhos de um grande número de liberais, atestava a sua ligação aos jesuítas.

¹⁸⁶ *O Dia* (citando *A Democracia*, de Coimbra), nº 574, 1/09/1913, p. 1, col. 3. O *Diário de Notícias* publicou uma carta de um padre do concelho de Chaves que foi preso por ter dado *vivas* ao rei do sacrário. O padre, que estava preso há quase um mês, explicou que, na sua paróquia, se cantava: “Viva Maria, viva o Rosário, viva Jesus Cristo, rei do Sacrário”. Cf. *Echos do Minho*, Ano I, nº 15, 26/02/1911, p. 1, col. 3.

¹⁸⁷ *O Radical* (Leiria), Ano V, nº 198, 7/01/1915, p. 2, col. 1 e nº 201, 28/01/1915, p. 3, col. 1.

¹⁸⁸ *Vida Catholica*, Ano I, nº 9, 5/01/1916, p. 28.

¹⁸⁹ *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, nº 231, Junho de 1900, pp. 327-329.

¹⁹⁰ Raul Rego, *História da República*, cit., p. 21.

Compreende-se que estas ideias alarmassem os radicais, que pretendiam precisamente extirpar tudo o que fosse religião do espírito popular. Acusavam essas novas devoções de exercerem uma “acção deprimente, de embrutecimento e fanatismo”, desvairando a imaginação¹⁹¹. Enfim, para os anticlericais, a *Associação do Coração de Jesus* era um braço do tão odiado jesuitismo, que continuava a lavar.

As prevenções contra o novo culto não constituíam uma característica do anticlericalismo português. Em França ele desagradava sobremaneira aos livres-pensadores, que se irritaram com uma cruzada de orações sob o patrocínio do *Sacré-Coeur*, destinada a obter “bonnes” eleições legislativas, e com a consagração de um numeroso número de comunas à mesma entidade. A basílica do *Sacré-Coeur*, construída em Paris nas últimas décadas do século XIX, foi considerada um “monument de provocation”, um insulto à liberdade de consciência e um ultraje à razão¹⁹². Os adversários da construção tudo fizeram para impedir o avanço dos trabalhos¹⁹³.

Em Espanha o culto ao Coração de Jesus foi visto como a bandeira que uniu, desde meados do século XIX, os católicos inimigos do liberalismo. Os seus principais propagandistas – os jesuítas – fizeram desta devoção um símbolo do protesto contra o laicismo e a impiedade. Também aqui se sucederam os actos de consagração de muitas dioceses espanholas. Em 1911, Afonso XIII consagrou a Espanha, de uma forma quase privada, ao Coração de Jesus¹⁹⁴.

Tendo presente a antipatia dos anticlericais por este culto, compreender-se-ão melhor os actos de destruição ocorridos em Braga, em Maio de 1911. No dia 16 desse mês celebrava-se nesta cidade o vigésimo quinto aniversário da consagração da arquidiocese ao Coração de Jesus. Era costume realizar-se anualmente, nesse mês, uma festividade, mas no ano em curso, comemorando o evento, ela prometia atingir maior grandiosidade. À noite, na cidade, apareceram iluminadas as fronteiras de muitos prédios, o que ofendeu alguns republicanos. Os proprietários foram intimados a retirar a iluminação e, como não houvesse da parte de alguns uma pronta obediência, a “liberdade republicana” – como se escrevia num periódico da região¹⁹⁵ – actuou. Procurou-se, com varas e pedras, apagar as luzes. O seminário e o colégio de S. Tomás sofreram importantes estragos. No auge da destruição foram assaltados o centro da Democracia Cristã, o Centro Católico, a redacção do jornal

¹⁹¹ Trindade Coelho, *ob. cit.*, p. 333.

¹⁹² Jacqueline Laluet, *La République Anticléricale XIXe-XXe siècles*, cit., pp. 184-185.

¹⁹³ Idem, *ibidem*, pp. 190 e ss.

¹⁹⁴ Elías de Mateo Avilés, “El apogeo del clericalismo a principios del siglo XX. El caso de Málaga”, in Rafael Cruz (ed.), *El anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 138-146.

¹⁹⁵ *A Voz dos Arcos* (Arcos de Valdevez), nº 2, 19/05/1911, p. 2, col. 5.

*O Combate*¹⁹⁶. Alguns sacerdotes foram detidos, acusados de terem distribuído um convite aos católicos de Braga, para que iluminassem as fachadas das suas casas¹⁹⁷.

Em outras regiões as autoridades tudo fizeram para criar obstáculos à festa em honra da mesma entidade. O administrador de Vila do Conde, tendo conhecimento de que, na freguesia de Outeiro, se realizavam todos os anos umas “práticas e confissões” sob a denominação de Coração de Jesus, advertiu o regedor, por ofício, de que tais práticas eram proibidas e punidas por lei. Não devia, por isso, consentir na sua realização. O regedor, porém, que era católico, não fez caso das ordens¹⁹⁸. No vizinho concelho de Póvoa de Varzim, um cidadão natural da freguesia de Amorim afirmava que a *Associação do Coração de Jesus* era uma filial da Companhia de Jesus, que fora banida¹⁹⁹. Um padre do distrito de Castelo Branco, de quem *A Guarda* publicou uma carta, queixava-se, em finais de 1911, da proibição das festas em honra do Coração de Jesus, por ser “um santo reaccionário”²⁰⁰.

Iniciativas como estas, tomadas por autoridades civis em diversas regiões, corresponderiam a toda uma linha orientadora que vinha de cima. Assim se compreendem as disposições governamentais no sentido de impedir que a publicação, designada *Mensageiro do Coração de Jesus*, circulasse. A 9 de Setembro de 1913, o governador civil de Ponta Delgada, em resposta a um telegrama nesse sentido recebido do ministro do Interior, referiu-se às dificuldades que tinha no cumprimento das orientações. Segundo informou, a publicação não se encontrava à venda, sendo recebida, através do correio, pelos seus assinantes²⁰¹. Mas já a esse tempo o ministro do Fomento havia ordenado que fossem apreendidos os exemplares da publicação, que circulassem pelo correio²⁰².

7. Igrejas que eram encerradas

Pode afirmar-se com segurança que o radicalismo livre-pensador tinha como último objectivo o encerramento das igrejas católicas. Nos primeiros anos do novo regime, em diversas zonas do país, foram aproveitados pretextos de natureza muito diversa para justificar o fechamento de templos, desde as igrejas paroquiais de cidades e vilas até às modestas ermidas de aldeias do interior. O facto de não se ter

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Correio da Beira*, nº 15, 20/05/1911, p. 2, col. 3.

¹⁹⁸ *O Poveiro*, Ano II, nº 55, 10/08/1911, p. 4, col. 4.

¹⁹⁹ *Ibidem*, col. 5.

²⁰⁰ *A Guarda*, Ano VII, nº 319, 19/11/1911, p. 2, col. 2.

²⁰¹ ANTT, Min. Interior, M. 44.

²⁰² Um ofício, com data de 15 de Agosto, do Ministério do Fomento para o Ministério do Interior, deu a conhecer essa determinação, justificada por se tratar de uma obra de propaganda jesuítica. Pedia-se que fosse ordenado às autoridades administrativas a interdição da sua venda. *Ibidem*.

formado uma associação cultural foi um dos argumentos usados por autoridades que deram mostras de um zelo extremo. A junta de freguesia de S. Lourenço de Galveias, pertencente ao distrito de Portalegre e à diocese de Évora, logo ao expirar o prazo concedido pelo decreto de 20 de Abril sobre a constituição de culturais – cujos nomes deviam ser publicados no *Diário do Governo* até finais de Junho de 1911 (art. 22.º da *Lei da Separação*) –, recusou entregar a chave do templo ao pároco da freguesia. O governador civil confessava não saber que fazer. As reclamações do arcebispo de Évora junto do ministro do Interior pareciam não resultar²⁰³.

O mesmo motivo – não se ter formado uma cultural – foi invocado para o encerramento da igreja paroquial de S. Salvador, em Serpa. Mas aqui a população amotinou-se. Abriu as portas do templo, iluminou os altares e obrigou o prior a ir para a igreja²⁰⁴. Também em Colares a junta de paróquia, pela mesma razão, pretendeu fechar a igreja. Mas as mulheres de um lugar pertencente à freguesia, em conjunto, exigiram das autoridades que lhes fosse entregue a chave. Tocaram os sinos a rebate e abriram a porta da igreja²⁰⁵.

Em Coimbra, a não existência de uma corporação que tomasse a responsabilidade pelo culto foi uma das razões invocadas pela comissão administrativa da freguesia para fechar a Sé Velha, nos inícios de Julho de 1911. Para lá deste argumento, a autoridade civil não reconhecia ao coadjutor, que substituíra o padre titular da igreja, o qual renunciara ao cargo, o direito ao exercício de funções²⁰⁶.

Na povoação algarvia de Moncarapacho os radicais procuraram os mais diversos meios para acabar com os padres na freguesia, incluindo uma bomba colocada junto à casa do coadjutor. Pretenderam obrigar o pároco ao pagamento do seguro do templo e, como ele tivesse recusado, encerraram a igreja²⁰⁷.

Nos concelhos em torno de Lisboa, os anticatólicos mostravam-se impacientes. Em Janeiro de 1912, um periódico de Sobral de Monte Agraço anunciava, com

²⁰³ ANTT, Min. Interior, M 34.

²⁰⁴ *A Guarda*, Ano IX, nº 385, 2/03/1913, p. 2, col. 3.

²⁰⁵ *O Dia*, nº 406, 10/02/1913, p. 1, col. 4. Referindo-se ao acontecido, o redactor deixou um comentário: “Não há dúvida que elas estão dando a eles uma grande lição”.

²⁰⁶ O administrador de Coimbra explicou, assim, em ofício datado de 7 de Fevereiro de 1914, o encerramento da igreja da Sé Velha. Numa outra carta, de 17 de Maio de 1912, refere-se somente ao não reconhecimento de direitos ao coadjutor. As autoridades religiosas procuraram conseguir a reabertura do templo. A 4 de Novembro de 1911 o cônego capitular da Sé de Coimbra, dirigindo-se à autoridade civil, apresenta as razões que julga ter. Arquivo da Universidade de Coimbra, Governo Civil de Coimbra, *Inspecção, Licença...*, cit. Só em Janeiro de 1914, com a instalação de outra Junta de Paróquia, foi resolvido o conflito e o templo reaberto. Cf. *Diário de Notícias*, nº 17302, 11/01/1914, p. 2.

²⁰⁷ *O Dia*, nº 1261, 29/05/1917, p. 2, col. 5. Através do texto onde se refere a situação da igreja de Moncarapacho, deduz-se que a mesma se arrastava há bastante tempo. Aliás, a decisão das autoridades da freguesia estava de acordo com o estabelecido na *Lei da Separação*. A *Revista de Legislação e jurisprudência*, em resposta a uma carta onde se colocava à consideração um caso semelhante, defendia – com base nos arts. 106.º e 108.º da *Lei da Separação* – que a concessão do templo devia ser retirada aos fiéis. Veja-se *Revista de Legislação e de Jurisprudência*, Ano XLIV, nº 1884, 3/02/1912, pp. 393 e ss.

evidente satisfação, que, no concelho, a religião católica apostólica romana estava “em vésperas de liquidar”. A declaração tinha como fundamento a situação em que se encontravam os templos. A igreja de S. Quintino estava encerrada há meses, em breve seria a vez do templo de Sapataria devido à aposentação do pároco. Quanto à de Sobral, já com poucos frequentadores, provavelmente abriria “falência” muito em breve²⁰⁸.

Procurava-se deliberadamente provocar o abandono das igrejas por parte dos párocos, criando situações insustentáveis, a fim de tomar como base o não exercício do culto para justificar o encerramento. Parece ter sido esta a estratégia seguida pelo administrador de Cascais. Em Janeiro de 1912 exigiu que as chaves da igreja paroquial de Alcabideche fossem entregues à junta de paróquia. O pároco deveria solicitá-las a essa entidade sempre que delas tivesse necessidade para o exercício do culto e entregá-las logo que as cerimónias terminassem. Segundo o jornal *O Dia*, o prior tomou a opção de abandonar a paróquia²⁰⁹. Mas o administrador de Cascais não se contentou com esta vitória. Poucos dias depois, o prior de S. Domingos de Rana e Carcavelos recebeu, por telefone, aviso para proceder à entrega dos livros de registo paroquial. No domingo seguinte, ao entrar na igreja de Carcavelos, foi intimado pelo presidente da junta, que cumpria uma ordem do administrador, a abandonar o templo. A intimação tinha uma base legal, pois o padre substituíu o anterior pároco da freguesia que se ausentara para o estrangeiro. Não existindo qualquer autorização do ministro da Justiça – como era exigido pelo art. 95.º da *Lei da Separação* –, tornava-se possível impedir o exercício do culto. Assim, cessou a prática religiosa nas duas igrejas²¹⁰.

Em outros concelhos dos arredores de Lisboa foi desenvolvido um processo deliberado e sistemático de pôr termo à “concessão gratuita” das igrejas. Em Julho de 1912, no concelho de Loures os militantes do anticatolicismo conseguiram mobilizar centenas de activistas que forçaram os párocos de Odivelas, Loures, Bucelas e Fanhais, a abandonar as suas freguesias²¹¹. Em Novembro do mesmo ano, o oficial do registo civil, que exercera funções de administrador no concelho de Loures, encerrou as capelas de Bemposta e Vila de Rei onde, aos domingos, era habitual a realização de cerimónias religiosas, por vontade das populações que, para terem missa, se quotizavam. As chaves foram entregues ao regedor de Bucelas²¹². Os objectivos perseguidos para este concelho teriam sido atingidos quase por

²⁰⁸ *Defeza*, Ano I, nº 6, 1/01/1912, p. 1, col. 2.

²⁰⁹ *O Dia*, nº 176 (3ª série), 6/02/1912, p. 1, col. 3.

²¹⁰ Segundo carta enviada pelo próprio pároco a *O Dia*. Cf. *O Dia* nº 184, 16/02/1912, p. 1, col. 4. Como já foi dito, o preceituado no art. 95.º foi dispensado pela portaria de 29 de Março de 1912, que remetia para as autoridades administrativas a averiguação respeitante às condições em que se encontrava o pároco substituto. Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 94.

²¹¹ *O Dia*, nº 310, 15/07/1912, p. 1, col. 1.

²¹² *Ibidem*, nº 331, 9/11/1912, p. 2, col. 1.

completo. É o que se conclui de uma informação fornecida pelo administrador, em 19 de Maio de 1916. Este representante governamental dava conta que existia somente um ministro da religião católica em todo o concelho. O padre em causa exercia a sua actividade em Santa Iria de Azoia, acumulando as funções sacerdotais com as de professor primário²¹³.

No Barreiro, ao encerramento dos templos parece ter escapado somente a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, graças à luta – e, certamente, graças à influência – dos dirigentes da Irmandade, que conseguiram demonstrar que a igreja era sua propriedade²¹⁴. Nesta vila, a acreditar no que se escreveu em *O Dia*, os católicos estavam impedidos de praticar a sua religião²¹⁵. O mesmo acontecia na Marinha Grande. Os radicais não consentiam que ali permanecesse qualquer padre. Ao domingo não havia missa. E esse facto reflectia-se no comércio, pois a gente das aldeias, não tendo missa na vila, já não se deslocava aí a fazer as compras²¹⁶.

Em Lisboa, o processo de retirar ao culto a igreja de S. Pedro de Alcântara foi bastante moroso, mas a autoridade civil conseguiu o que pretendia, não obstante as várias acções intentadas pelos católicos para salvar o seu templo. Uma representação da junta de paróquia, dirigida ao governo, em Janeiro de 1915, para que fosse encerrado, foi seguida por contra-representação assinada por oitocentos católicos do sexo masculino. Entretanto, muitos bens pertencentes à extinta irmandade do Santíssimo Sacramento, que administrava a igreja antes da estatização, já tinham sido retirados do interior e transportados em carroças, para serem vendidos: vasos sagrados, imagens, pálios, pratas, armários, o próprio sacrário. Mas o encerramento do templo ocorreu somente após o triunfo da facção anticlerical, na revolução de 14 de Maio de 1915²¹⁷.

Na Covilhã, logo em Outubro de 1910 os livres-pensadores conseguiram levar por diante o encerramento da igreja de S. Tiago – também chamada do “Sagrado Coração de Jesus” – pertencente aos jesuítas, contra a vontade de uma parte subs-

²¹³ Arquivo Municipal de Loures, *Livro de registos expedidos para as repartições do governo civil*, nº 57, fls. 59.

²¹⁴ Nos anos anteriores a 1925 a vila do Barreiro – e possivelmente todo o concelho – não tinha qualquer pároco residente. Em alguns domingos um padre vinha ali celebrar missa. Em 1926 o Pe. Jacinto dos Reis, que paroquiava Seixal e Paio Pires, foi encarregado da assistência espiritual no Barreiro. Em 1930 o mesmo sacerdote era pároco de Barreiro, Lavradio, Palhais, Seixal, Paio Pires, Arrentela, Amora e Alhos Vedros. Armando da Silva Pais, *O Barreiro Contemporâneo – A grande e progressiva vila industrial*, vol. I, Edição da Câmara Municipal do Barreiro, 1965, pp. 249-260. É um caso exemplar, que mostra como o período posterior a 5 de Outubro de 1910 foi de desmantelamento dos serviços paroquiais na cintura industrial de Lisboa.

²¹⁵ *O Dia*, nº 915, 28/03/1916, p. 1, col. 1-2. Em Abril de 1915, em correspondência de Paço de Arcos para *O Século*, informava-se que havia um ano que não se exercia o culto na igreja paroquial de Oeiras. Cf. *O Século*, Ano XXXV, 14/04/1915, p. 2, col. 3. Contudo, em Agosto de 1917, segundo *O Dia* (1/08/1917, p. 1, col. 6) existia uma associação cultural, com o anterior pároco exercendo funções. O caso de Oeiras ilustra a instabilidade e a confusão na prática religiosa em algumas regiões.

²¹⁶ *O Radical* (Leiria), Ano II, nº 91, 14/11/1912, p. 2, col. 2.

²¹⁷ *O Dia* descreve todo esse processo nos nº 1079, 12/10/1916, p. 1, col. 5 e nº 1080, 13/10/1916, p. 1, col. 5.

tancial da população, que desejava ver este templo transformado em igreja paroquial. Entre os apoiantes desta ideia encontravam-se “velhos republicanos”. Mas o sector mais radical parecia considerar legítimo o poder de ditar isto ou aquilo, afirmando, de forma peremptória: “nunca mais será igreja”. E sugeria destinos a dar ao edifício: sala de festas da cidade, salão de teatro...²¹⁸. Com o fechar da igreja a impaciência laicista não ficou ainda satisfeita e diligenciou acabar com uma outra, a de S. Pedro. O senador (e maçon) José de Castro foi o mediador, em Lisboa, das aspirações dos extremistas²¹⁹ que, escudando-se em necessidades urbanísticas, defendiam a demolição. A autorização foi conseguida e, assim, através do derrube da igreja, os habitantes da Covilhã puderam ter o seu Largo 5 de Outubro²²⁰.

É evidente que todo esse processo de apropriação das igrejas só podia ser levado a cabo nas localidades onde o radicalismo anticlerical tinha força suficiente para se impor à timidez dos que continuavam agarrados aos seus rituais. Tal não significa que, em outras zonas mais conservadoras, não tivesse havido tentativas, por parte de grupos minoritários, de fazer impor a sua vontade. No Norte Grande, uma das mais importantes freguesias da ilha de S. Jorge, nos Açores, a junta de paróquia – possivelmente cumprindo ordens dadas pelo administrador – pretendeu obrigar o pároco a pedir licença para exercer o culto nos templos, servindo-se do mobiliário e das alfaias. O pároco explicou aos paroquianos o que se passava e declarou que, em virtude de não poder, em sua consciência, solicitar tal licença, suspendia os actos de culto. Esta situação provocou grande alvoroço na freguesia. Um grupo de pessoas partiu para Velas – sede do concelho –, a pedir a intervenção do administrador. Tendo conseguido o que pretendiam, regressaram a Norte Grande, onde manifestaram o seu contentamento com grande arruaça, apupos, assobios e repique de sinos²²¹.

Nestas regiões mais difíceis, porque mais apegadas à tradição, o processo de pôr fim à prática religiosa avançava cautelosamente. Mas avançava. Por todo o país, pequenas capelas, usadas esporadicamente – sobretudo na época das romarias – eram fechadas a mando das autoridades. Embora, por vezes, se explicitasse que o encerramento advinha da intenção de dar, no futuro, uma serventia diferente a essas instalações, em outras circunstâncias parece não ter existido qualquer justi-

²¹⁸ *A Covilhã Nova*, Ano II, nº 100, 30/10/1910, p. 1, col. 1-3. Nos anos vinte a igreja foi vendida, após ter sido feita a arrematação do seu altar-mor. Do templo resta a torre, “ex-libris” da cidade. Cf. Rui Delgado, *História da Covilhã (1800 a 1926)*, vol. II, Covilhã, Câmara Municipal da Covilhã, 1992, pp. 397-398.

²¹⁹ *A Justiça*, nº 11, 15/06/1913, cit. por António dos Santos Pereira, *O Parlamento e a Imprensa Periódica em Tempos de Crise (1851-1926)*, Lisboa, Assembleia da República e Edições Afrontamento, 2002, p. 143.

²²⁰ A autorização foi conseguida pela lei de 13/06/1913. Cf. Rui Delgado, *ob. cit.*, p. 397.

²²¹ *A Verdade* (Angra do Heroísmo), Ano II, nº 66, 22/03/1913, p. 2, col. 3 e nº 68, 5/04/1913, p. 2, col. 2. Poderia parecer que o assunto estava definitivamente arrumado. Contudo, o sacerdote envolvido veio a ser acusado de ter encabeçado o motim. Foi-lhe dada ordem de prisão, vendo-se obrigado a pagar fiança. *Ibidem*, nº 70, 19/04/1913, p. 3, col. 1.

ficação. Mas é legítimo pensar que, em todos os casos de impedimento do culto, existia o propósito de encerrar o templo, decorrido um ano sem se realizarem funções religiosas²²².

No Verão de 1912, em Dois Portos, no concelho de Torres Vedras, a junta de paróquia recusou entregar as chaves da ermida da Senhora dos Anjos para a festa anual. Alguém escalou o campanário por meio de escadas e tocou o sino, dando o sinal de alarme. Homens e mulheres invadiram o templo gritando: “Viva a República” e “viva a Senhora dos Anjos”. E fizeram a festa²²³. A vitória foi muito precária. O administrador não desistia e procurou impedir que, nos anos seguintes, se realizasse qualquer acto de culto no pequeno templo, com o objectivo, na perspectiva do redactor da notícia, de poder alegar o seu abandono. Com efeito, a ermida veio a ser entregue à junta de paróquia, em 1914, na intenção de aí ser instalada uma escola. Tendo aquela entidade decidido remover as imagens para a igreja matriz, foi solicitada a intervenção de uma força militar, no sentido de evitar perturbações da ordem pública. Mas a presença dos soldados não demoveu muitos populares, pelo que a operação designada não teve lugar. Uma representação com cento e nove assinaturas foi entregue no Ministério da Justiça protestando contra o encerramento da capela. Apresentava-se uma alternativa para a instalação da escola. Com receio de que as autoridades conseguissem concretizar o seu intento, foi estabelecido um serviço de vigilância junto da ermida²²⁴.

Na Guarda, os chamados livres-pensadores procuraram não ficar atrás no processo de encerramento dos templos. Numa das povoações do concelho – Aldeia Nova de Teixeira – era costume realizar-se uma romaria a uma capela próxima. O administrador pretendeu pôr termo à tradição. Mas os romeiros, em Abril de 1912, desprezando as proibições do administrador, foram até à capela, arrombaram as portas e fizeram a romagem como era habitual²²⁵. Na sede do concelho existiu a intenção de encerrar definitivamente a capela de Bonfim. Em 1915, na Guarda, quando se anunciava uma festividade nesse templo, um grupo de cidadãos protestou perante o governador civil, alegando que, desde a publicação da *Lei da Separação*, nunca mais ali se tinha exercido o culto. Para salvar a capela, o prior da Sé redigiu uma exposição, apresentando testemunhas, a explicar que, embora

²²² De acordo com o art. 93.º – hipótese 3ª –, da *Lei da Separação*, onde se estabelecia que a concessão dos edifícios terminaria “se o culto deixar de se realizar, salvo caso de força maior, durante mais de um ano consecutivo”.

²²³ *A Guarda*, Ano VIII, nº 360, 8/09/1912, p. 1, col. 5.

²²⁴ *O Dia*, nº 700 (4ª série), 21/07/1914, p. 2, col. 3. O jornal anticatólico *O Quatro de Outubro*, referindo-se à manifestação do “mulherio”, escandalizava-se com a presença, junto das mulheres, de um maçónico. Acusava-o de “falso companheiro”, inimigo da maçonaria. Cf. *O Quatro de Outubro*, Ano III, nº 116, 26/07/1914, p. 2, col. 1.

²²⁵ *A Guarda*, nº 339, 14/04/1912, p. 2, col. 2.

não tendo culto permanente, não se encontrava encerrada, visto que, de vez em quando, era aí celebrada missa²²⁶.

O decreto nº 1105, de 26 de Novembro de 1914, que tratou da reorganização da *Secretaria de Estado do Ministério da Justiça e dos Cultos*, contém no seu preâmbulo quase uma confissão das intenções governamentais quanto ao encerramento dos templos num futuro mais ou menos próximo. Segundo se declarava, tal reorganização impunha-se, porque grande parte dos assuntos eclesiásticos compreendidos nas duas repartições da *Direcção Geral dos Negócios Eclesiásticos* deixara de ter existência com a implantação da República. As afirmações seguintes parecem não deixar lugar para dúvidas:

“Os serviços dos cultos, actualmente ainda de grande importância, tendem a diminuir, não só porque as questões relativas aos ministros da religião, serventúrios e congreganistas são mais actuais que futuras, mas também porque os bens das igrejas e das extintas congregações religiosas irão sendo entregues ao ministério das Finanças”²²⁷.

Os que, na linha do optimismo de Afonso Costa e seus seguidores, mais haviam apostado na fácil extirpação do catolicismo da alma popular continuavam, aparentemente, a navegar nessa onda. Tomás da Fonseca, num artigo inserido no semanário ferozmente anticlerical *O Amigo do Povo*, que se publicava no Porto, afirmava, em Abril de 1914, que “muitas e muitas paróquias” já não tinham missa ao domingo. Em alguns concelhos o culto acabara inteiramente, não se efectuando um baptizado, uma missa, um simples toque de sino à hora de rezar as avé-marias. Para o conhecido propagandista, a fé existia, mas não nos dogmas católicos. Existia na “obra grandiosa da República, que emancipou o povo da nefasta tutela de Roma”²²⁸.

Contudo, a descristianização popular não estaria assim tão avançada como alguns gostavam de apregoar. Simplesmente, uma parte da população era dominada por quem tinha conseguido o poder local. Iniciativas tomadas em algumas freguesias do concelho de Loures – Fanhões, S. Julião do Tojal, Caneças –, atribuídas desdenhosamente a reaccionários, levam-nos a concluir que não existia o consenso proclamado acerca do fim da religião tradicional. Nessas localidades haviam-se organizado comissões encarregadas de angariar assinaturas no sentido de conseguirem a reabertura dos templos que tinham sido encerrados. A campa-

²²⁶ *Ibidem*, Ano X, nº 473, 17/07/1915, p. 3, col. 2. O argumento do prior não era concludente, pois a Lei da Separação, no art. 91.º, previa que os templos situados em paróquias onde não se constituísse uma cultural até Dezembro de 1912 podiam ser destinados a qualquer fim de interesse social.

²²⁷ *Diário do Governo*, nº 222, 26/11/1914.

²²⁸ *O Amigo do Povo*, Ano I, nº 19, 18/04/1914, p. 1, col. 1-2.

nha que lhes foi movida por parte dos anticatólicos, na imprensa local²²⁹, revela até que ponto essas iniciativas poderiam acarretar dissabores aos que se atreviam a afrontar os poderosos do momento.

Outras diligências de populações, que pretendiam reabrir os seus templos nos períodos em que a maré persecutória refluía, dão-nos conta dessa realidade. Em Março de 1915, quando o governo de Pimenta de Castro se mostrava disposto a procurar uma conciliação com os sectores mais conservadores, em Lousa – freguesia do concelho de Loures –, ao receber-se a notícia de que as igrejas iam ser restituídas ao culto, algumas mulheres reuniram-se para procederem à limpeza do soalho e ornamentação dos altares. Mas foi muito difícil conseguir a chave. Enviadas do encarregado do registo civil para o regedor e deste novamente para aquele, acabaram por recorrer a outros meios. Fortes porque estavam unidas, forçaram o encarregado do registo civil a abrir o templo. Mas o seu adversário não se resignou, partindo para Loures, a procurar ajuda. Contudo, quando o reforço chegou, nada pôde fazer. Muitos homens e mulheres da aldeia, armados com paus, enxadas e sachos, com que andavam a cortar a erva que crescera no adro, fizeram-nos recuar²³⁰.

Também os crentes de Carcavelos sentiram que a hora era de esperança. Uma representação de católicos da localidade, dirigida ao ministro da Justiça, pedia a reabertura da igreja, que fora “violenta e ilegalmente fechada”. As chaves do templo, bem como as da igreja de S. Domingos de Rana, igualmente encerrada, encontravam-se em poder do presidente da junta de paróquia, que se negava terminantemente a abrir a igreja aos católicos, que desejavam fazer uma avaliação dos reparos indispensáveis após os estragos causados pelo assalto que sofrera²³¹. Também aqui os adversários não pareciam dispostos a fazer cedências. Os livres-pensadores de Carcavelos procederam à angariação de assinaturas para uma contra-representação no sentido contrário²³².

Como já foi sublinhado a propósito dos ataques iconoclastas, no período de viragem que representou o governo de Pimenta de Castro, o receio de recuos,

²²⁹ *O Quatro de Outubro*, nº 57, 18/05/1913, p. 1, col. 3, nº 101, 5/04/1914 e nº 102, 12/04/1914, p. 2, col. 2.

²³⁰ *O Dia*, nº 762, 3/04/1915, p. 2, col. 6. O jornal radical do concelho exprimiu a sua ira contra as mulheres que se “armaram em Marias da Fonte”. Publicou os nomes dos homens e mulheres que defenderam o templo e deixou a ameaça: “ainda se hão-de lembrar muitas vezes da quinta-feira santa passada”, numa referência, certamente, ao dia dos acontecimentos. Cf. *O Quatro de Outubro*, Ano IV, nº 145, 11/04/1915, p. 1, col. 1-2.

²³¹ *O Dia*, nº 744, 12/03/1915, p. 3.

²³² *Ibidem*, nº 747, 16/03/1915, p. 2, col. 1. Segundo informou um jornal ligado à Igreja, em Novembro de 1916, quando os católicos de Carcavelos se empenhavam na reabertura da igreja, os seus adversários carregaram em carros tudo o que ainda aí existia: roupas, paramentos, imagens, trono e sinos. Teriam assistido o administrador municipal e o presidente da junta de freguesia. No dia seguinte foram retiradas as cruzes que encimavam o edifício. Cf. *Notícias de Viana* (citando *A Ordem*), Ano I, nº 5, 10/12/1916, p. 1, col. 4. Nos finais de 1917 ainda o problema da igreja de Carcavelos não estava resolvido. O arcebispo de Mytilene administrou o sacramento da confirmação na capela da Quinta do Barão, que servia de igreja paroquial. Veja-se *Vida Catholica*, Ano II, nº 53, 5/11/1917, p. 150.

depois dos avanços no silenciamento da Igreja Católica, deu origem a atitudes de desespero por parte dos anticatólicos. Os episódios bombistas em Coimbra e Caldas da Rainha, ligados ao regresso das procissões, são exemplos de gestos desvairados. Mas houve outros. Não conseguindo evitar o reabrir de templos encerrados anteriormente – e definitivamente, conforme tinham pensado os adversários do catolicismo – a exaltação ditada pela insegurança conduziu a novos actos agressivos. O incêndio na igreja de Alcanena, no momento em que ia ser reaberta ao público, traduz o receio de muitos anticlericais. Já depois do 14 de Maio de 1915, com o afastamento dos mais moderados da área do poder, o incêndio da igreja de Azinhal, no concelho de Castro Marim, é revelador de que a intranquilidade continuava a existir no campo dos radicais²³³.

O medo terá estado na origem dos episódios particularmente violentos que tiveram lugar em 1915, centrados nas igrejas. Os mais apegados à letra da *Lei da Separação*, irritados com a recomposição de forças do lado católico, não suportavam a ideia de uma derrota e queriam manter encerrados templos que haviam conseguido retirar do culto religioso. O 14 de Maio foi acompanhado de retaliações. Poucos dias após os acontecimentos de Lisboa, durante a noite, as igrejas paroquiais de Fanhais, Loures e Santo Antão do Tojal, no concelho de Loures, sofreram assaltos brutais. Imagens e alfaias, retiradas dos edifícios, foram queimadas na praça pública²³⁴.

Todos estes actos foram, provavelmente, da responsabilidade de um sector minoritário da população. O facto de terem ocorrido com diferença de poucos dias nas três localidades faz supor que os autores teriam sido os mesmos. A maioria da população não apoiou certamente o sucedido. Em finais de Junho de 1916, em plena União Sagrada, quando a guerra impunha um clima de concórdia interna, o anúncio de que iam ser realizados leilões dos bens das igrejas nas freguesias de Loures, Bucelas, Camarate, Unhos, Lousa e Tojal, provocou alguma tensão. O administrador de Loures deu parte ao seu superior das preocupações que sentia, entendendo que seria preferível, no momento, evitar distúrbios que teriam de ser reprimidos. No ano anterior o povo da freguesia do Tojal opusera-se pela força à saída de objectos vendidos em leilão. Apesar destes receios, não se mostrava demasiado pessimista, pois que, pouco tempo antes, tinha decorrido um leilão na igreja velha de Sacavém e na freguesia de Apelação sem alterações da ordem pública, à parte alguns protestos. Contudo, tomara as providências necessárias que lhe permitissem intervir rapidamente. Em Sacavém tivera, de prevenção, “uma força de campo entrincheirada”²³⁵.

²³³ Os incêndios nestas igrejas, bem como na de Santiago do Cacém, que ocorreu em 1912, foram referidos no Cap. V.

²³⁴ Arquivo Municipal de Loures, *Livro de registo dos officios expedidos para as repartições do governo civil*, 18, 19 e 21 de Maio de 1915. Estes episódios foram já referidos no Cap. V.

²³⁵ Idem, *ibidem*, 28/06/1916.

Estas prevenções da autoridade administrativa do concelho de Loures mostram que a população não estava assim tão afastada da igreja como seria de supor. Revelam igualmente a arbitrariedade exercida sobre o povo que, quase sempre inerte, devido ao medo, assistia à destruição ou alienação de bens que tinha como seus.

Em outros concelhos as autoridades organizaram vendas de altares e alfaias de culto. Se uns tantos casos se tinham verificado no primeiro ano da República, com o avançar no processo de descristianização foram-se tornando quase normais. Em Março de 1916, no concelho do Barreiro foram afixados editais anunciando leilões de imagens e paramentos de igrejas. No dia 26 teria lugar o leilão na Igreja de Santa Margarida do Lavradio, onde se oferecia um antiquíssimo altar-mor em talha dourada, preciosos paramentos do século XVII, a imagem do Senhor dos Passos, o pátio em seda e ouro, paramentos, casulas, sinos, etc. No domingo seguinte passava-se à Igreja de Santa Cruz, na sede do concelho. Aí encontravam-se à venda altares – entre eles o do Crucificado, com a Virgem da Soledade, a Madalena, S. João – o órgão, tochas... Possivelmente haveria imagens de outras igrejas pois, segundo testemunho de católicos, das igrejas de Lavradio, Palhais e Santa Cruz, a remoção de imagens fora efectuada em carroças do lixo da Câmara Municipal escoltadas por uma força da G. N. R.²³⁶. De acordo com informações contidas em carta de um sacerdote ao director de *O Dia*, publicada neste jornal em Setembro de 1916, a associação cultural, que se apoderara das igrejas de Carnide e Luz, procedera à venda dos paramentos e vasos sagrados desses templos²³⁷.

Muitos militantes da laicização apercebiam-se que a guerra contra a Igreja iria durar mais do que tinham imaginado nos primeiros anos da República. Mas pensavam ter condições para alcançar a vitória. Nos inícios da *República Nova* de Sidónio Pais, *O Dia* publicou uma lista de templos encerrados em Lisboa e arredores²³⁸. Eram quarenta e um. Dois deles eram igrejas paroquiais: S. Vicente e S. Pedro de Alcântara.

²³⁶ *O Dia*, nº 915, 28/03/1916, p. 1, col. 1-2.

²³⁷ *Ibidem*, nº 1052, 9/09/1916, p. 2, col. 1.

²³⁸ Estes “arredores” não vão além do concelho de Lisboa. Da lista não constam igrejas dos concelhos vizinhos de Loures ou Barreiro. São os seguintes os templos indicados pelo jornal: igreja das Salésias, capela do Menino Jesus, capela de Santo Amaro, igreja do Calvário, igreja de S. Pedro de Alcântara, capela do Asilo da Ajuda, capela de N. S. do Livramento, igreja do Santíssimo Sacramento, igreja de N. S. das Necessidades, ermida da Senhora Santa Ana, igreja de Campolide, igreja de Santo António da Convalescença, capela de N. S. da Saúde (Benfica), igreja de N. S. da Conceição (ao Rego), capela de N. S. de Lourdes (às Picoas), igreja da Estefânia, capela de N. S. da Graça (em Arroios), igreja de N. S. da Conceição (em Arroios), igreja do hospital de S. José, capela de S. Jerónimo, ermida de N. S. do Monte Agudo, capela de N. S. dos Prazeres, igreja de S. Vicente, igreja do Menino Deus, capela da Verónica, Igreja de Santa Luzia, Igreja do Santíssimo Salvador, igreja de Santo António da Sé, capela de N. S. da Caridade, igreja de Santa Clara, igreja da Madre de Deus, igreja de Beato António, capela do Asilo Maria Pia, capela do Senhor da Salvação e Paz, igreja de S. Lourenço de Carnide, igreja das Teresinhas (de Carnide), igreja de N. S. da Luz, capela de N. S. da Assunção (em Palhavã), igreja de S. Roque, capela de S. Pedro de Alcântara, igreja da Santíssima Trindade (Trinas), igreja de Santa Brígida (Quelhas). Cf. *O Dia*, nº 1413, 7/01/1918, p. 1, col. 5.

Interessadas em evitar conflitos, as autoridades civis procuravam que as comunidades entendessem que só tinham a lucrar se os edifícios fossem disponíveis para obras de utilidade pública: museus, escolas... Com o propósito de vir a instalar um museu municipal na igreja de Santo António, em Julho de 1911, em sessão da Câmara de Lisboa, foi decidido que fossem aí suprimidas as cerimónias culturais²³⁹. Os anticlericais pareciam ter encontrado a utilização mais digna para os templos históricos, de modo a afastar as acusações de insensibilidade e desrespeito relativamente a bens culturais e históricos. A igreja de S. Roque fora convertida em museu²⁴⁰. Também em Coimbra o governo pretendeu transformar a Igreja de S. João de Almedina em museu de arte sacra. Porém, aqui esse objectivo não foi atingido, graças à resistência dos católicos, mobilizados para a luta pelo C. A. D. C.²⁴¹

De 1 de Julho de 1913 a 30 de Junho de 1914 foram publicados decretos relativamente a cinquenta e duas cedências de bens, retirados da administração da Igreja Católica, nos termos do art. 104.º da *Lei da Separação*, que previa a sua utilização em fins de interesse social. Segundo um relatório da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas*²⁴², previa-se o seguinte destino: liceus e escolas – 29; cantinas escolares e internatos – 1; alargamento de ruas e avenidas – 4; repartições públicas do Estado e corpos administrativos – 9; melhoramentos locais – 6; cemitérios – 1; assistência – 2.

Concretamente, um templo católico podia transformar-se na sede de uma sociedade filarmónica, como aconteceu à capela do Zambujal²⁴³; num quartel da Guarda Republicana, destino que coube à Igreja de S. Francisco, no Barreiro²⁴⁴; ou ser simplesmente demolida, em obediência a interesses urbanísticos, talvez nem sempre reais. Assim aconteceu à igreja matriz de S. Pedro, na Covilhã, à capela de Santo António, em Seia – para alargar a Praça da República²⁴⁵ – e a tantos outros lugares de culto dispersos pelo país²⁴⁶.

O destino reservado a determinadas casas de oração revoltava as consciências de muitos crentes. Em 1913 alguns periódicos noticiaram que, na aldeia de Santa

²³⁹ *Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 29, 20/07/1911, p. 345.

²⁴⁰ *O Dia*, nº 1023, 5/08/1916, p. 1, col. 4.

²⁴¹ Sobre este combate pela Igreja de S. João de Almedina veja-se António Rafael Amaro, “O Imparcial, um Jornal de Coimbra (1912-1919)”, in AA. VV., *O CADC de Coimbra, a democracia cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, pp. 105 e ss. D. Manuel Gonçalves Cerejeira, assim como Salazar, participou nestes acontecimentos, aos quais fez referência em *Vinte Anos de Coimbra*, cit., pp. 220 e ss.

²⁴² “Relatório e Contas da Comissão Central de Execução da Lei da Separação do Estado das Igrejas sobre a gerência do ano económico de 1913-1914”, in *Apêndice ao Diário do Governo*, 10/12/1915.

²⁴³ *Quatro de Outubro* (Loures), Ano III, nº 101, 5/04/1914, p. 2, col. 3.

²⁴⁴ Dec. nº 799, *Diário do Governo*, nº 152, 26/08/1914

²⁴⁵ Maria Lúcia de Brito Moura, *O concelho de Seia em tempo de mudança...*, cit., p. 167.

²⁴⁶ Em 1912, em Proença-a-Nova anunciava-se a demolição das capelas de S. Bartolomeu e de Nossa Senhora das Neves; em Castelo Branco, a de S. João. Cf. António dos Santos Pereira, *ob. cit.*, p. 132.

Eulália, do concelho de Elvas, numa igreja que fora encerrada ao culto, se realizavam bailes. O púlpito era aproveitado para discursos de ataque à religião²⁴⁷. Em Julho de 1915 o jornal *A Guarda* referiu-se a uma capela muito antiga, situada no monte da Caparica, que fora transformada num salão cinematográfico. Segundo o redactor, a capela tinha azulejos belíssimos que haviam sido destruídos quase por completo²⁴⁸. *O Dia* protestou contra o estado indigno a que fora reduzida a igreja anexa ao instituto feminino de Odivelas – que guardava o túmulo de D. Dinis –, transformada em armazém onde eram depositados armários, camas, estantes, lavatórios e montes de serradura²⁴⁹. O mesmo jornal denunciou as condições lastimosas em que se encontrava a Igreja da Misericórdia de Canha que fora arrendada a um democrático, para ser utilizada como armazém. Os altares haviam sido arrancados e queimados. O mesmo destino tiveram muitas alfaías de culto²⁵⁰. Quanto à capela de S. Jerónimo, em Lisboa – construída num “belo estilo manuelino”, segundo informava *O Dia* –, estava transformada em palheiro²⁵¹.

Numerosas igrejas e capelas, esventradas dos seus ornamentos, perdida a anterior dignidade, estavam reduzidas às mais humilhantes serventias. No Barreiro o edifício da Igreja Matriz de Santa Cruz veio a ser adquirido, já em 1918, por um negociante que, mais tarde, depois de vendidos ladrilhos, portas, talhas dos altares, gradeamentos, púlpitos, o cedeu a outrem. O templo tornou-se armazém de cortiça, alcatrão, palha...²⁵² Situações destas feriam a sensibilidade dos católicos, como revelam os protestos sobre o que se fizera na igreja do seminário de Viseu, transformada em “depósito de muare”²⁵³.

²⁴⁷ *Os Ridículos*, cit. por *A Verdade* (Angra do Heroísmo), Ano I, nº 62, 22/02/1913, p. 1, col. 5.

²⁴⁸ *A Guarda*, nº 473, 17/07/1915, p. 1, col. 3.

²⁴⁹ *O Dia*, nº 879, 12/06/1916, p. 1, col. 3.

²⁵⁰ *Ibidem*, nº 1049, 6/09/1916, p. 1, col. 4.

²⁵¹ *Ibidem*, nº 1413, 7/01/1918, p. 1, col. 5.

²⁵² Armando da Silva Pais, *ob. cit.*, p. 250. Segundo este autor, o primeiro comprador realizou um óptimo negócio, pois, só com a venda dos ornamentos interiores do templo, conseguiu obter mais do que aquilo que dispendera. Em 1927 a igreja, que se encontrava em profundo estado de degradação, foi adquirida pelo pároco do Barreiro, que conseguiu perfazer a soma necessária através de peditórios e facilidades de pagamento. Foi reaberta ao público em Maio de 1929. Do programa das solenidades constava uma missa “pelos fundadores da Igreja, pelos que concorreram para a sua destruição e por todos os que actualmente se têm interessado pela sua restauração”. Veja-se Armando da Silva Pais, *ob. cit.*, p. 258.

²⁵³ *O Dia*, nº 350, 2/12/1912, p. 1, col. 6. Talvez haja algum exagero na afirmação de *O Dia*, com origem, certamente, nas histórias que circulavam. Segundo *O Notícias de Viana*, a igreja foi transformada em depósito de peças e carros de artilharia. Contava-se que fora impossível convencer as mulas, que transportavam as peças, a entrar no templo. Por isso, o trabalho do transporte foi feito pelos artilheiros. Cf. *Notícias de Viana*, Ano I, nº 43, 5/06/1917, p. 1, col. 5. Esta história milagrosa, ainda mais dramática por conter a afirmação de que os revolucionários quiseram transformar a igreja em cavalaria, faz parte da tradição local. É narrada por Cónego José Fernandes Vieira, *Imprensa Católica na Diocese de Viseu*, Viseu, Livraria Jornal da Beira, 2001, p. 44.

8. Um olhar do poder político sobre a religiosidade dos portugueses

Em finais de Fevereiro de 1914, no início do Governo presidido por Bernardino Machado, que prometia encetar esforços no sentido de pacificar a família portuguesa, o recém-empossado ministro da Justiça, Manuel Monteiro, enviou aos governadores civis – para que o fizessem chegar aos seus subordinados – um inquérito, cujas respostas permitiriam conhecer o que pensavam os portugueses acerca da *Lei da Separação*. As questões incidiam sobre conflitos ocorridos no concelho, a sua espontaneidade ou a instrumentalização às ordens do clero, o apego ao culto religioso – “por simples culto da tradição, por divertimento e gozo ou por má fé?” – e os possíveis prejuízos para a República se a *Lei* se mantivesse como estava. Perguntava-se também se a concorrência aos templos havia aumentado ou diminuído depois da proclamação da República²⁵⁴. Todo este interesse se justifica, atendendo a que, em breve, a *Lei da Separação* iria ser discutida no Parlamento, em cumprimento de promessas feitas pelo presidente do Ministério.

Embora se possa conceder o benefício da dúvida ao governante, que procuraria encontrar formas de conciliação, não pode negar-se que as perguntas continham algo de tendencioso. Mesmo assim, se tivesse sido possível o acesso a todas as respostas – se é que todas as autoridades forneceram resultados das suas inquirições –, talvez nos dessem uma informação preciosa para se conhecer a realidade portuguesa neste domínio. Mas também podia acontecer que o resultado não fosse muito elucidativo. Os inquiridos, consciente ou inconscientemente, filtrariam as respostas, através da sua própria compreensão ou sensibilidade acerca do que lhes era perguntado. O *Diário de Notícias*, que dedicou alguns números ao questionário, informou que, em numerosas respostas, aparecia “de chapa” – utilizando, literalmente, o texto de uma das questões – a declaração de que, nos respectivos concelhos, o sentimento religioso se manifestava “por tradição, por divertimento e por gozo”²⁵⁵. Nas respostas referentes ao distrito de Aveiro reconhecia-se, em quase todas, a necessidade do culto religioso. Contudo, quanto aos concelhos de Feira e Arouca, opinava-se que era por simples tradição. Em outros – Aveiro, Albergaria, Estarreja e Mealhada – a religiosidade era mais intensa. Em Águeda, a maioria da população manifestava-se contra o decreto de 20 de Abril de 1911²⁵⁶. Como foi levada a cabo a avaliação? Haveria uma diferença tão palpável entre Arouca e Aveiro? Será que a diferença estava apenas nos registos mentais dos homens encarregados de emitir juízos sobre a prática religiosa? Relativamente ao distrito de Braga, a opinião exprimia-se no sentido de que existia geralmente o sentimento religioso. Quanto à zona de Lisboa, haveria indiferença (em Seixal e Barreiro),

²⁵⁴ Arquivo Municipal de Seia, *Copiador da Correspondência do Administrador para o Governo Civil*.

²⁵⁵ *Diário de Notícias*, Ano I, nº 17367, 18/03/1914, p. 2, col. 4.

²⁵⁶ *Ibidem*, nº 17368, 19/03/1914, p. 2, col. 2.

mas em Sesimbra e Arruda, o povo sentia e manifestava a necessidade do culto religioso. Aliás, quanto a este concelho, sublinhava-se que, se acabasse a prática religiosa, o comércio sofreria. No distrito de Leiria, nas respostas referentes aos concelhos de Alcobaça, Ancião e Pombal, pedia-se a organização de cultuais ²⁵⁷, o que parece bem estranho, pois as instâncias governamentais tudo haviam feito para que elas fossem constituídas. Os crentes é que lhes moveram guerra, seguindo os ditames da Igreja.

No distrito de Coimbra, a maioria da população sentia e manifestava o sentimento religioso. Em Condeixa e Pampilhosa a *Lei da Separação* fora mal recebida. Aliás, desejava-se, na maioria dos concelhos, que ela fosse alterada. Em Arganil, pedia-se mesmo que os padres pudessem usar hábitos talares. Em Beja, a população seria indiferente, mas em Bragança reclamava-se o culto externo ²⁵⁸.

A comissão municipal de Proença-a-Nova reuniu em sessão extraordinária para responder ao inquérito. Foi dito que, no concelho, a República era prejudicada se a lei não sofresse alterações no sentido de ser facilitado o culto externo. A concorrência aos templos não diminuiria com o novo regime. Mas não havia fanáticos ²⁵⁹. No concelho de Seia, o administrador ia no mesmo sentido, informando que o povo sentia a necessidade do culto, “pelas suas crenças e tradições” e que conviria à República facilitar “um pouco” o culto externo. Também aqui não existia fanatismo, exceptuando um ou outro caso ²⁶⁰.

Mesmo tendo em consideração as reservas mentais detectadas em algumas respostas dadas, parece existir a convicção – que vem somente corroborar aquilo que, na prática, tem sido observado através dos inúmeros casos estudados – de que os embaraços colocados ao culto externo estavam em primeiro lugar nas causas da repugnância sentida em muitas comunidades acerca da *Lei da Separação* e, por arrastamento, acerca da própria República.

Os resultados do questionário não tiveram resultados práticos. No Parlamento, no decorrer do debate sobre a *Lei da Separação*, não foram objecto de qualquer análise. O deputado unionista Matos Cid aludiu ao inquérito, considerando as respostas “curiosas”. A sua atenção incidiu mais no pormenor anedótico. Referiu-se, em primeiro lugar, à resposta enviada pelo administrador de Ílhavo que teria dividido, certamente de uma forma demasiado simplista – e, segundo a versão do deputado –, os católicos em três grupos: os rapazes e raparigas até aos dezasseis anos que iam à igreja para namorar; umas dúzias de pessoas que a frequentavam por distração, e uma dúzia de beatas que iam “por interesse” e para “satisfação de

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*, nº 17371, 22/03/1914, p. 5, col. 4.

²⁶⁰ Arquivo Municipal de Seia, *Copiador da Correspondência...*, cit.

outras necessidades”²⁶¹. Informou ainda que os administradores de Braga, Aveiro, Ovar, Barcelos, Celorico de Basto, Esposende e Lousã tinham declarado que o povo frequentava as igrejas por “divertimento e gozo”. As cultuais mereceram uma referência especial a Matos Cid. Aludiu ao administrador de Espinho que, naturalmente com base na sua experiência, declarara que elas constituíam um elemento perturbador para a tranquilidade pública²⁶².

A discussão foi-se arrastando durante meses, com grande irregularidade e largos intervalos de orador a orador. Por isso, o padre e deputado Casimiro de Sá considerou o debate uma ficção, um simulacro, somente para tentar mostrar que o Governo cumpria as promessas²⁶³. Aliás, fora marcado logo de início por um longo discurso de Afonso Costa, de defesa e de dissuasão a qualquer tentativa de alterar a *Lei*²⁶⁴.

Apesar das inúmeras mensagens recebidas de apoiantes e de adversários da *Lei da Separação*, apesar da expectativa despertada nas hostes católicas e do receio dos seus opositores quando foi anunciado o debate, não se verificou qualquer alteração.

9. A transferência do sagrado – as festas de substituição²⁶⁵

A luta empreendida pelo republicanismo anticatólico contra as festas tradicionais, de cunho religioso, não significa ausência de compreensão relativamente às potencialidades que as festas encerravam, ao criarem laços de comunhão entre as pessoas. Os militantes da Revolução Francesa, sensibilizados pela teorização de Rousseau acerca da religião cívica, haviam-se apercebido da importância das festas na educação cívica e política do povo. Em 1791, Mirabeau afirmava²⁶⁶:

«L’homme, être sensitif, est mené par des images frappantes, de grands spectacles, des émotions profondes»

A festa da Federação, em 14 de Julho de 1790, assumindo o carácter de “festa-instituinte do novo Estado-Nação e do tempo novo iniciador da marcha

²⁶¹ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 22/04/1914.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ *Ibidem*, sessão nocturna de 29/06/1914. Na mesma sessão, o deputado João Gonçalves considerou que o debate representava uma “mistificação”. Gouveia Pinto opinou que era inútil o esforço para conseguir corrigir ou revogar uma lei causadora de tantas perturbações.

²⁶⁴ O discurso de Afonso Costa, proferido em 10/03/1914, encontra-se em Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1914-1926*, cit., pp. 36 e ss.

²⁶⁵ Como diz Mona Ozouf, «La fête révolutionnaire: un transfert de sacralité». in *La Fête Révolutionnaire – 1789-1799*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 317.

²⁶⁶ L. Bergeron, «Évolution de la fête révolutionnaire. Chronologie et typologie», in *Les Fêtes de la Révolution – Colloque de Clermont-Ferrand (Juin 1974)*, Paris, Société des Études Robespierristes, 1977, p. 127.

redentora”²⁶⁷, tornou-se o modelo das festas cívicas que, através da emoção, actuariam sobre os indivíduos, fazendo-os sair do seu isolamento egoísta, para os tornarem participantes na construção da nova sociedade.

Michelet, sensível à matriz religiosa da Revolução Francesa – ele é, de resto, um dos profetas da religião da Revolução –, divulgou a premência de recriar uma comunidade espiritual entre os indivíduos que, tendo conseguido libertar-se das cadeias que os prendiam às igrejas antiquadas e anacrónicas, iriam edificar a sociedade dos tempos novos sobre uma nova fé. Essa fé que só o entusiasmo da comunhão afectiva podia criar, pela “révelation du sacré”²⁶⁸, no fervor do amor à Pátria, identificada a um novo Deus.

Em Portugal, os ideólogos do republicanismo, seguidores de Comte – embora não o acompanhando na sua pretensão de construir uma outra igreja com novos sacerdotes e novos dogmas que enformassem a religião da Humanidade – estavam conscientes da importância dos rituais na criação de consensos e na “interiorização das ideias dos valores teoreticamente explicados pela ciência”²⁶⁹. O médico e futuro deputado à Assembleia Constituinte, Ladislau Piçarra, escreveu, em 1908²⁷⁰:

As festas, quando bem organizadas e sabiamente dirigidas, constituem um magnífico elemento de educação popular [...]. Os propagandistas republicanos, neste campo, são absolutamente lógicos, porque a expansão do seu ideal através das camadas populares não a poderiam eles efectuar falando unicamente à inteligência; é necessário também fazer vibrar o sentimento”.

Nesta conformidade, a estratégia de republicanização passava pelo impulsionar de festas que canalizariam o entusiasmo e a emoção popular para novos cultos mais em consonância com as novas mundividências. A onda de patriotismo – intimamente ligada à questão colonial –, que percorreu o país nos finais do século XIX e inícios do século XX, forneceu o clima emocional propício à organização de cortejos patrióticos, através dos quais, pela comunhão de sentimentos que se gerava entre os participantes, se estabeleciam laços de verdadeira religiosidade, assente numa fé que só na sociedade encontrava alimento²⁷¹. De acordo com o suporte positivista do republicanismo, outros cultos se afirmavam – os cultos da

²⁶⁷ Fernando Catroga, “Festa cívica, história e política”, in *Vértice*, nº 28, Julho de 1990, p. 26.

²⁶⁸ Alice Gérard, *ob. cit.*, p. 16.

²⁶⁹ Fernando Catroga, *A Militância Laica*, cit., p. 603.

²⁷⁰ *A Solidariedade* (Gouveia), Ano II, 25/10/1908, p. 3, col. 3.

²⁷¹ Émile Durkheim afirma não ver qualquer diferença entre uma assembleia de cristãos celebrando as principais datas da vida de Cristo e uma reunião de cidadãos comemorando um grande acontecimento da vida nacional. Cf. Émile Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totémico na Austrália*, Oeiras, Celta Editora, 2002, p. 434.

Pátria, da Humanidade, dos heróis –, que, ao sobreporem-se aos tradicionais, procuravam argamassar a solidariedade nacional e torná-la sinónimo de República.

Nas últimas décadas da Monarquia, iniciou-se uma tradição de homenagens cívicas que se pretendiam apartidárias, mas onde os republicanos conquistavam posições hegemónicas na sua organização, procurando passar a mensagem de que se vivia num estado de decadência nacional, indigno da herança dos grandes homens. Daí a necessidade de se revivificar o seu exemplo, prática consubstanciada nas festas em honra de Camões (1880), de Pombal (1882), de Joaquim António Aguiar (1875, 1890), de Alexandre Herculano (1910)²⁷². Mas, como diz Fernando Catroga, a invocação desses homens – ou desses acontecimentos – não tinha um carácter “regressivo”. Acreditando que “o paradigma dos «grandes mortos» devia funcionar como um farol a sinalizar a marcha do devir”, os positivistas portugueses procuraram também “a mobilização da memória dos mortos [...] para a solidificação dos elos sociais entre os vivos”²⁷³.

Por sua vez, também as festas escolares constituíam uma excelente ocasião para essa exaltação cívica que ajudaria a gravar nas almas infantis os sentimentos de amor à Pátria. E, através das crianças, cativavam-se os pais. Nestas festas – que não se destinavam somente aos mais novos, mas exigiam a presença de adultos, quer na preparação quer na concretização – encontram-se combinadas as traves pedagógicas da nova instituição religioso-cívica, reclamadas por Michelet e Quinet: “des écoles! des fêtes!”²⁷⁴. Aliás, todas as festas cívicas continham em si potencialidades educativas. Eram, como diz Mona Ozouf, “les écoles de l’homme fait”, possibilitando uma formação permanente, ao forjarem uma consciência comum, patriótica e moral e, simultaneamente, ao prevenirem desvios a essa coesão²⁷⁵.

Após a implantação do novo regime, os militantes do republicanismo viram na festa um meio de adesão revolucionária, mobilizando o público para a acção, ao suscitar a comunhão de sentimentos e emoções em benefício da causa nacional. Como se pode ler em Fernando Catroga, os mais empenhados no militantismo laicista acreditavam que as transformações culturais e políticas iriam provocar, não só a extinção da Igreja como instituição, mas conduzir a que os sentimentos

²⁷² Fernando Catroga, “Ritualizações da História”, in AA. VV., *História da História em Portugal sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, p. 620.

²⁷³ Idem, *ibidem*, p. 548. As festas do V centenário do nascimento do Infante D. Henrique, em 1894, não conseguiram realizar a união dos portugueses. Contando com o apoio do Governo – a que presidiam os regeneradores – e da Igreja, que pretendia dar aos festejos um carácter cristão, a comissão executiva das comemorações tinha entre os seus membros personalidades conhecidas pelo seu conservadorismo. Teve a oposição dos republicanos e de alguns progressistas. Veja-se Maria Manuela Tavares Ribeiro, “O Centenário Henriquino – imagens e ideologia” in *Revista de História das Ideias*, nº 15, Coimbra, Faculdade de Letras, IHTI, 1993.

²⁷⁴ Alice Gérard, *ob. cit.*, p. 17.

²⁷⁵ Mona Ozouf, *La Fête Révolutionnaire...*, cit., pp. 236 e ss. e *L’Homme Régénéré – Essais sur la Révolution Française*, Éditions Gallimard, 1989, p. 9.

religiosos, incluindo os inerentes às religiões não católicas, se tornassem cada vez mais anacrónicos. Mas isso não significava “a queda no reino da pura e fria racionalidade, dado que as necessidades sociabilitárias dos indivíduos continuariam a exigir a expressão de algo que se insere na continuidade do sentimento religioso”. Concluída a revolução cultural pretendida, “a objectivação de tal sentimento não seria feita de um modo transcendentista [...], mas traduzir-se-ia na interiorização de uma ética do altruísmo e da solidariedade capaz de, como as antigas religiões, «religar» afectivamente os átomos sociais à comunidade, isto é, à Pátria e à Humanidade»²⁷⁶.

Uma semana após a implantação da República, foi promulgado o decreto que, ao estabelecer novos feriados consagrados a entidades sacralizadas pelo republicanismo – a Família, a Pátria, a fraternidade universal, os heróis – visava colocar novos marcos nas vidas dos cidadãos, fora da esfera da Igreja, e criar novos consensos. Acabava com os feriados religiosos, laicizando alguns, com raízes demasiado profundas para serem abolidos por decreto. O 25 de Dezembro deixava de ser uma data comemorativa do nascimento de Jesus Cristo, tornando-se simplesmente a festa da Família. O primeiro de Janeiro era consagrado à fraternidade universal²⁷⁷. Num tempo de conflitos acerca da escolha da nova bandeira, o dia 1 de Dezembro passou a ser dedicado à Bandeira Nacional, representando a “republicanização” da Restauração²⁷⁸.

Um novo feriado – o 31 de Janeiro – foi dedicado aos precursores e aos mártires da República. Em 1911 as comemorações foram entusiásticas no Porto, a cidade, onde, vinte anos antes, se dera a primeira tentativa de abolição da Monarquia. Quatro ministros do governo provisório – Afonso Costa, Bernardino Machado, Correia Barreto e Azevedo Gomes – deslocaram-se ao Porto. Mais de mil excursionistas partiram de Lisboa, na intenção de participarem nos festejos²⁷⁹. No Palácio de Cristal teve lugar um banquete com mil e duzentos convivas²⁸⁰.

Entre os precursores e mártires da República alguns colocavam os regicidas. As romagens ao cemitério de S. João tiveram início logo a seguir à sua morte²⁸¹. Irão continuar depois da implantação da República. Em Fevereiro de 1913 a *Associação do Registo Civil*, que tivera os regicidas entre os seus associados, deu conta

²⁷⁶ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 359.

²⁷⁷ Sobre o novo calendário, veja-se Fernando Catroga, *ibidem*, pp. 438-439.

²⁷⁸ Luís Oliveira Andrade, *História e Memória – A Restauração de 1640: do Liberalismo às Comemorações Centenárias de 1940*, Coimbra, Edições Minerva, 2001, p. 66.

²⁷⁹ *O Occidente*, Ano XXXIV, nº 1156, 10/02/1911, p. 26.

²⁸⁰ Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, vol. XI – *A Primeira República (1910-1926)*, Lisboa, Editorial Verbo, 1995, p. 68.

²⁸¹ Sobre as “romarias” às campas dos regicidas veja-se Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, cit., pp. 164-167. Também João Medina se referiu largamente ao culto aos matadores em «Oh! A República!...» – *Estudos sobre o Republicanismo e a Primeira República Portuguesa*, Lisboa, INIC, 1990, pp. 34-39.

de grandes manifestações de homenagem à memória de quem, cinco anos antes, “sacrificou a sua vida para salvar um povo escravizado”. A acreditar na notícia, quarenta mil pessoas teriam respondido ao chamamento²⁸². A 2 de Agosto de 1914 os restos mortais dos regicidas foram trasladados para o jazigo que a *Associação* mandara construir²⁸³. Contudo, esta consagração estava longe de merecer o assentimento geral. Mais consensual era o culto a Miguel Bombarda e Cândido dos Reis, desaparecidos durante os dias da revolução. Os seus funerais foram mais “uma parada de vitória do que um cortejo fúnebre”²⁸⁴. Os organizadores das cerimónias procuraram, ao dar toda a pompa ao acontecimento, que ele representasse o “reconhecimento popular” da revolução, um quase “plebiscitar” da República²⁸⁵. Em qualquer cidade ou vila os seus nomes foram gravados em placas, designando ruas e praças. A 2 de Agosto de 1911 a Junta Liberal, que fora liderada por Miguel Bombarda, celebrou a data de 2 de Agosto, segundo aniversário da grande manifestação anticlerical ocorrida em Lisboa. Na Câmara Municipal de Lisboa houve sessão solene, sendo descerrados os retratos dos dois republicanos²⁸⁶ que, na nova religião cívica eram santos e mártires.

Repetindo Fernando Catroga, podemos afirmar que se pretendia “«inventar» uma nova hagiografia para um novo calendário cívico, de maneira a que a sua evocação pudesse impulsionar, pela exemplaridade e pela emulação, a ultrapassagem do estado de decadência do presente, a fim de se fazer «ressurgir» a própria nação”²⁸⁷.

Mas, para glorificar os grandes homens não bastava a festa cívica, com um carácter necessariamente efémero. O monumento em pedra teria uma função pedagógica, lembrando aos passantes, do presente e das gerações vindouras, a obra do homem ali representado. Num tempo em que a luta contra o clericalismo se apresentava como prioritária, a glorificação dos combatentes dessa “guerra”

²⁸² *O Livre Pensamento*, Ano II, nº 55, 23/02/1913, p. 1, col. 1-2. Num discurso proferido em Novembro de 1912, Afonso Costa, referindo-se ao regicídio, considerou-o como “execução nacional do 1º de Fevereiro (acto excepcionalíssimo, síntese da cólera e da dignidade de um grande povo [...] que alguns já tristemente repeliram...)”. Cf. Afonso Costa, *Discurso proferido pelo notável estadista por ocasião da sua jornada a Santa-rém, no dia 3 de Novembro de 1912 – mandado publicar e distribuir por um grupo de Republicanos d’Aveiro*, Aveiro, Typ. Silva (a vapor), 1912, p. 12.

²⁸³ *O Dia*, nº 711, 3/08/1914, p. 1, col. 3.

²⁸⁴ Fernando Catroga, *O Céu da Memória...*, cit., p. 168.

²⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 167. Sobre as grandiosas cerimónias, veja-se, para além de Fernando Catroga, Rui Ramos, *A Segunda Fundação*, cit., pp. 430-431.

²⁸⁶ *O Occidente*, Ano XXXIV, nº 1175, 20/08/1911, p. 178.

²⁸⁷ Fernando Catroga, *Memória, História e Historiografia*, Coimbra, Quarteto Editora, 2001, p. 62. Heliodoro Salgado, que fez do seu trabalho como jornalista um serviço pedagógico, nos anos imediatos à sua morte tornou-se objecto de um verdadeiro culto. Segundo Maria Rita Garnel, em 1906 o seu funeral, com 100000 pessoas, foi uma “impressionante manifestação anticlerical e republicana”, marcando o início da sua “canonização cívica”. Cf. Maria Rita Garnel, “A Acção e o Pensamento de Heliodoro Salgado”, in *Anais*, vol. III-IV, Lisboa, Universidade Autónoma de Lisboa, 1996-1997.

aparecia em primeiro plano. A ideia de levantar uma estátua ao marquês de Pombal surgira em 1881, quando se preparava a comemoração do segundo centenário da sua morte. Passaria muito tempo antes que a ideia se concretizasse. Em 1914 foi aberto concurso para a obra, mas somente em 1926 seria lançada a primeira pedra do monumento, que acabou por ser inaugurado em 1934²⁸⁸. Muito antes desta data, em Fevereiro de 1911, quando a revolução republicana tinha ainda o poder de fazer vibrar os corações, na cidade de Viseu foi inaugurada a estátua de Alves Martins, o bispo do século XIX que tinha a simpatia dos anticlericais pelas posições tomadas contra o ultramontanismo²⁸⁹. Em Coimbra, em Novembro do mesmo ano, eram lançados os alicerces do monumento que pretendia homenagear Joaquim António de Aguiar. A estátua, representando o político no acto de assinar o decreto de extinção das ordens religiosas, ficou concluída e colocada no local destinado em 1913²⁹⁰.

Entre os republicanos vivos, Afonso Costa tornara-se objecto de uma autêntica idolatria cívica – que se expressava na iconografia –, chegando a ser comparado a Afonso Henriques²⁹¹. Mas não era o único. No período imediatamente anterior ao 5 de Outubro e nos primeiros meses do novo regime, António José de Almeida era o grande rival de Afonso Costa. Em 1910, no trono armado num largo de Vila Franca de Xira, por ocasião das festas dos santos populares, via-se um quadro com o retrato daquele tribuno, acompanhado da quadra:

“Este «santo» onnipotente
pregador d’um mundo novo.
É que é verdadeiramente
O santo eleito do povo”²⁹².

Voltando ao calendário republicano, o dia de festa maior no país era, sem dúvida, o 5 de Outubro, apresentado como “advento da era prometida”²⁹³. Em todos os concelhos as autoridades buscavam dar o maior brilho à comemoração do dia “redentor”. Lisboa teria que estar à cabeça nas manifestações de regozijo.

²⁸⁸ Fernando Catroga, “Ritualizações da História”, cit., pp. 621-624.

²⁸⁹ *O Comércio de Viseu*, Ano XXV, nº 2555, 18/02/1911, p. 1.

²⁹⁰ Devido a vários incidentes, a que não serão certamente estranhas as lutas de carácter religioso, a inauguração foi sendo adiada. Daí que alguém tivesse lançado uma quadra irónica: “Mata-Frades imperfeito / Lá está de pena na mão / Para escrever a preceito / A data da inauguração!” Cf. Alberto Vilaça, *Resistências Culturais e Políticas nos Primórdios do Salazarismo. Realidades Coimbrãs e Outras*, Coimbra, Campo das Letras, 2003, p. 26.

²⁹¹ Um dos seus admiradores escreveu: “Afonso Henriques construiu um reino. Afonso Costa – *Libertou-o!*”. Cf. A. E. de Victoria Pereira, *ob. cit.*, p. 172.

²⁹² José Costa, *Vila Franca de Xira – Cronologia do Século XX (1900/2000)*, Vila Franca de Xira, Câmara Municipal de Vila Franca de Xira, 2001, p. 23.

²⁹³ Fernando Catroga, “Ritualizações da História”, cit., p. 633.

Em 1911 mais de duzentos mil forasteiros chegaram à capital²⁹⁴ para as festas do primeiro ano da República, ensombradas um tanto pelas notícias vindas do norte, sobre levantamentos populares e invasões visando restabelecer a Monarquia. Apesar dessas nuvens vivia-se ainda a revolução – a festa da mudança. Naturalmente, nos anos seguintes, as desilusões que se iam acumulando foram conduzindo a um gradual arrefecimento no entusiasmo. Deixava de ser a “festa-instituinte” para se tornar numa “cerimónia instituída”, com as características de um espectáculo que acentuava, cada vez mais, “a dicotomia entre os seus participantes e o público espectador [...] mero gesto de exploração de uma certa memória histórica, tendo em vista a reprodução da ordem estabelecida”²⁹⁵.

Muito menos consensual que as festas do 5 de Outubro era a comemoração do 20 de Abril, data da promulgação da “lei basilar da República”. Não tinha honras de feriado nacional, mas para a esquerda radical era um dos dias grandes. Em muitas localidades os republicanos procuravam comemorar dignamente a promulgação da Lei. No primeiro aniversário, em Alpalhão, foi distribuído um bode que contemplou 46 pobres²⁹⁶. Em 1914, no Porto, o cortejo comemorativo do terceiro aniversário do evento contou com o apoio e a presença de membros da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, grémios maçónicos, senadores...²⁹⁷ Mesmo em pequenas vilas do interior podia ser celebrada essa data. No ano de 1912, em Seia, os associados de um centro juvenil local embandeiraram e iluminaram as fachadas do edifício onde funcionava a sua sede. Mas, da parte das autoridades e do *Centro Democrático Dr. Afonso Costa*, sediado na vila, não houve qualquer manifestação. No ano seguinte, igualmente a celebração da data da promulgação da “Lei Emancipadora da Consciência Nacional” esteve a cargo do grupo de jovens²⁹⁸. Em 1915, em Torres Vedras, a festa teve um carácter de protesto contra as celebrações da semana santa que, nesse ano, tinham conseguido realizar-se com outro brilhantismo, mercê da conjuntura política. Os foguetes subiram no ar e houve marcha *aux flambeaux*²⁹⁹.

Nos círculos anticlericais das cidades, sobretudo em Lisboa, as celebrações que tinham em vista pôr termo ao domínio do catolicismo eram inúmeras. A 14 de Janeiro de 1917 a *Associação do Registo Civil* ainda celebrou o quinto aniversário do cortejo anti-religioso que, em 1912, foi apoiar a política anticatólica do governo³⁰⁰. Sara de Matos, a alegada vítima do jesuitismo, continuava a atrair os anticlericais

²⁹⁴ *O Occidente*, nº 1180, 10/10/1911, p. 217.

²⁹⁵ Fernando Catroga, “Festa cívica, história e política”, cit., p. 27.

²⁹⁶ *O Democrata* (Portalegre), Ano I, nº 6, 28/04/1912, p. 1, col. 5.

²⁹⁷ *A Montanha*, Ano IV, nº 971, 21/04/1914, p. 1. Neste ano a festa era sobretudo de luta contra os que desejavam ver introduzidas alterações que suavizassem a Lei.

²⁹⁸ Maria Lúcia de Brito Moura, *O Concelho de Seia...*, cit., pp. 258-259.

²⁹⁹ *A Voz de Torres*, Ano I, nº 36, 11/04/1915, p. 2, col. 2 e nº 38, 25/04/1915, p. 2, col. 1.

³⁰⁰ *O Dia*, nº 1150, 15/01/1917, p. 1, col. 4.

que acorriam ao cemitério dos Prazeres onde se encontrava o mausoléu que continha os seus restos mortais³⁰¹. O caixão era passeado em procissão cívica dentro do cemitério³⁰².

Os militantes do republicanismo desejariam que as festas cívicas, com os cortejos, os discursos, as palavras de ordem, se sobrepusessem por completo às festas tradicionais, de cariz religioso. Mas em muitas regiões estas festividades marcavam profundamente a vida comunitária e não seria possível pôr-lhes fim, abruptamente. Os apóstolos, pregadores do novo evangelho, em muitos casos aceitaram essa realidade e procuraram que as festas religiosas servissem de estrutura de apoio às liturgias profanas. Então, estas festas pediam às tradicionais parte dos seus meios de expressão e da sua capacidade emocional³⁰³. O uso de vocábulos retirados da terminologia religiosa foi levado ao exagero. Assim, num jornal do interior norte asseverava-se que o 5 de Outubro era a “hóstia sublime, a hóstia redentora”³⁰⁴.

Compreende-se que a prática republicana não fosse idêntica em todas as regiões. Nas mais tradicionais, onde seria difícil arrancar bruscamente ao povo os seus costumes, valorizava o lado do lazer e da filantropia, obscurecendo os actos mais relacionados com a prática religiosa. Em 1912, na Figueira da Foz, onde, habitualmente, eram distribuídas esmolas aos pobres por ocasião da procissão do Viático – costume que não foi cumprido nesse ano –, foi aberta uma subscrição, de modo a ser possível fazer a entrega dos donativos usuais³⁰⁵.

Se não era fácil pôr fim, às anteriores solenidades, procurava-se dominá-las e integrá-las nos objectivos de republicanização. Em 1912, na Portela de S. Cipriano, próximo de Viseu, uma comissão decidiu levar a cabo a festa de Santo António. Talvez no receio de que a efeméride tomasse uma feição pouco católica, o pároco negou-se a participar. A comissão deliberou então realizar uma festa cívica que teve grande concorrência – mais de três mil pessoas. Tendo-se perguntado aos participantes se desejavam que se realizasse a procissão, mesmo sem padre, a resposta foi afirmativa. A procissão saiu da capela e deu a volta à igreja, com a imagem do santo, mas sem a presença de qualquer clérigo³⁰⁶.

Assim, o sacerdote ia deixando de ser o centro da liturgia festiva. Sem esse guia tradicional, visto como adversário da República, que procuraria, na perspectiva dos anticlericais, todas as oportunidades para fazer campanha contra as instituições, esperava-se que o povo fosse reeducado no “bom” sentido. Festas como a da Portela de S. Cipriano podiam ter lugar na aldeia mais conservadora. Bastava que

³⁰¹ Sobre o culto de Sara de Matos, veja-se Fernando Catroga, *O Céu da Memória...*, cit., pp. 200-202.

³⁰² *O Dia*, nº 1088, 23/10/1916, p. 1, col. 4.

³⁰³ Este aproveitamento da festa tradicional é exposto por Louis Bergeron, *ob. cit.*, p. 121-129.

³⁰⁴ *Echos de Sinfães*, Ano II, nº 82, 3/10/1912, p. 1, col. 1.

³⁰⁵ *Gazeta da Figueira*, Ano XXI, 17/04/1912, p. 2, col. 3.

³⁰⁶ *A Voz da Oficina* (Viseu), Ano XIV, nº 810, 5/07/1912, p. 1, col. 4.

aí vivessem alguns “espíritos fortes”, para que a função pudesse ir por diante. Na freguesia de Torredeita, no distrito de Viseu, em Novembro de 1911, ocorreu um desses episódios. Os elementos da comissão republicana levaram a cabo um cortejo cívico de trasladação da imagem da Senhora do Livramento de uma para outra capela, no lugar de Routar, pertencente à freguesia. O sino tocou, foram lançados foguetes e a fanfarra da terra fez ouvir música patriótica e revolucionária – a *Marselhesa*, a *Portuguesa*, a *Maria da Fonte*. Conforme escrevia um defensor da festividade, substituíam-se assim, “as marchas lúgubres, que caracterizam as festas onde impera o padre”³⁰⁷. A procissão, com duas imagens, deu a volta à povoação. Um professor teve um papel importante na festa – ou na “profanação”, como lhe chamaram os adversários –, lendo uma alocução ao povo. Naturalmente nem todos concordaram com tal cerimónia. Mas, segundo um jornal pertencente ao campo contrário, os que protestaram receberam ameaças de prisão³⁰⁸.

Procedimentos destes, claramente desafiadores da autoridade religiosa, não tinham a anuência de muitos republicanos que, embora concordando com o projecto laicizador, não desejavam entrar em situações conflituosas com o povo crente, nem provocar clivagens nas populações. Num jornal republicano escrevia-se, a propósito de romarias:

As romarias devem ser convertidas em um dos mais valiosos elementos da República, sem que seja preciso arrancar da alma do povo a emotividade que o acalenta. Vamos, todos nós [...] em peregrinação com o povo e aí, como ponto de melhor reunião, dizer a esse povo, na linguagem terna de quem quer educá-lo, o que é a República, a Pátria, a bandeira nacional, o que é a lei do recrutamento militar, a lei do divórcio, a Lei da Separação”³⁰⁹

Esta posição não era nova. Desde os finais do século XIX existiu em Portugal a preocupação em levar às camadas populares, menos abertas a preocupações racionalistas, a mensagem laica, através de associações de militantes excursionistas, os círculos civis, que pretendiam que os círculos religiosos – grupos de fiéis reunidos com a finalidade de partirem em romagem a determinados templos – abandonassem o seu carácter religioso, tornando-se simples associações excursionistas interessadas no contacto com a natureza³¹⁰.

O decreto de 12 de Outubro de 1910, ao reduzir o número de dias feriados, permitia às municipalidades que, dentro da área do seu concelho, considerassem um

³⁰⁷ *Ibidem*, nº 784, 5/01/1912, p. 2, col. 4.

³⁰⁸ *Correio da Beira* (Viseu), Ano I, nº 68, 22/11/1911, p. 4, col. 6 e nº 69, 25/11/1911, p. 1, col. 5.

³⁰⁹ *Echos de Sinfães*, Ano I, nº 70, 27/06/1911, p. 1, col. 4-5.

³¹⁰ António Ventura, *Anarquistas, Republicanos e Socialistas...*, cit., p. 46. Na Introdução (p. 23) do presente estudo foi feita referência a estas associações.

dia em cada ano, ”escolhendo-o de entre os que representassem as festas tradicionais e características do município”. A Câmara de Lisboa optou pelo dia 10 de Junho, em honra de Camões. Se parecia consensual a intenção de homenagear anualmente o herói “republicanizado” nas últimas décadas do século XIX, a data oferecia uma vantagem não despreciable. Estava muito próxima do dia 13 de Junho, em que o povo de Lisboa, tradicionalmente, realizava a sua festa em honra de Santo António. Dada a repugnância racionalista por este tipo de entidades pertencentes a universos metafísicos, era só uma questão de antecipar os rituais para o dia do novo santo.

Os próprios republicanos acharam graça à ideia de substituir Santo António por S. Camões. O *Zé*, periódico de cariz satírico, zombava da ideia de S. Camões vir a fazer saltar fogueiras e inspirar quadras para manjericos. Opinava que a festa não seria popular, mas muito intelectual³¹¹. Em 1913 pensou-se em dar especial animação às festas. O governo da República esteve directamente envolvido, na busca de recursos que permitissem suportar as despesas. O Congresso autorizou a emissão de uma estampilha comemorativa das festas da cidade de Lisboa, cujo valor se adicionaria às taxas obrigatórias e que sobrecarregaria todo o serviço postal (com excepção dos jornais) e telegramas expedidos da capital, no período compreendido entre 8 e 15 de Junho³¹². Do programa das comemorações constavam desafios de *foot-ball*, concertos musicais em vários coretos armados nas praças, uma regata no Tejo e um cortejo escolar³¹³. Mas o expediente usado para conseguir o dinheiro – um autêntico “imposto de festa”³¹⁴ – mereceu críticas dos que não concordavam com tais iniciativas.

³¹¹ O *Zé*, Ano I, nº 30, 6/06/1911, p. 2. Igual opinião tinha Jaime Magalhães Lima que, no diário *Educação Nacional*, comparou a opção feita pela Câmara de Lisboa com a do Porto que escolheu para feriado municipal o dia de S. João. Nesta diferença viu um dos “infinitos sinais” da diversidade de carácter de duas regiões – o norte e o sul. “Lisboa inspirou-se em uma biblioteca; o Porto desvaneceu-se com um templo”. Segundo J. Magalhães Lima, Lisboa seguira um erudito, representando, assim, o sul, inclinado a deixar-se dominar pelas “abstracções secas dos doutores, tão autoritários na proclamação das suas doutrinas”. O Porto seguira os santos, cuja auréola era tão desdenhada pelos filósofos como adorada e querida pelas massas populares”. Concluía daqui existir um espírito mais democrático no norte. J. M. Lima, “Pela honra do convento”, in *Educação Nacional*, Ano XVI (2ª série), nº 59, 27/06/1911, p. 1, col. 1-2.

Esta distinção entre a mentalidade da gente do norte (Porto) e a do sul (Lisboa) andava no ar. Referindo-se ao movimento *Renascença Portuguesa*, Raul Proença, pouco tempo depois, repetirá, quase textualmente as palavras de J. M. Lima, ao aludir ao predomínio da “falange emotiva, mística”... do grupo de poetas do norte, contrapondo-a ao núcleo de Lisboa, composto por gente pessimista, crítica e racionalista. Cf. Norberto Ferreira da Cunha, “A Génese da Renascença Portuguesa”, cit., p. 163.

No Porto o *Jornal de Notícias* promoveu uma consulta popular sobre o feriado municipal. O dia de S. João parece ter sido o mais votado, indo de encontro à vontade do presidente da edilidade, que mostrara preferência pelo “dia 24”. Porque os santos não estavam na moda, o presidente justificou a sua escolha, alegando ser aquele o dia em que “a natureza brilha com mais pujança”. Cf. *A Voz do Povo* (Porto), Ano IV, nº 193, 29/01/1911, p. 2, col. 3.

³¹² *Diário do Governo*, 27/05/1913.

³¹³ *O Dia*, nº 502, 9/06/1913, p. 3, col. 4.

³¹⁴ *Ibidem*, nº 498, 4/06/1913, p. 1, col. 1. O jornal criticava que uma festa municipal fosse paga com dinheiros nacionais. Segundo o mesmo, pretendia-se dar uma impressão externa de felicidade, que não se sentia, com os cárceres cheios de monárquicos, republicanos e operários.

Como é sabido, as coisas não correram bem. Alguém fez deflagrar uma bomba na altura em que o cortejo subia a Rua do Carmo, causando três mortos e grande número de feridos.

Seguindo o exemplo de Lisboa³¹⁵, num grande número de localidades dinamizavam-se festas cívicas que, sem revestirem directamente um carácter de homenagem aos novos santos, pretendiam substituir a festividade principal – de carácter religioso – da localidade. A organização dessas festas não ficou limitada aos centros urbanos ou às zonas mais republicanizadas e nem sempre assumia um carácter declaradamente anti-religioso. Nos inícios de Junho de 1911, em Abraveses, no concelho de Viseu, alguns rapazes, depois de ter havido na aldeia uma festa religiosa promovida pelo pároco, pensaram em dinamizar uma festa cívica. Parece não ter havido grande imaginação, talvez porque os organizadores decidiram a sua realização muito sobre a hora. Assim, limitaram-se a percorrer as ruas da povoação erguendo *vivas* à República, com a filarmónica a executar a *Portuguesa*³¹⁶. Mas em Alvega, pequena povoação na Beira Baixa, tudo decorreu de modo diferente. As festas cívicas desenrolaram-se nos dias 7, 8 e 9 de Setembro de 1912, convergindo gente de outras povoações. Para a sua realização trabalharam os bons republicanos. Houve arraial, quermesse, exposição de produtos agrícolas, bode aos pobres, corrida de bicicletas, prémios aos que ornamentaram melhor as frontarias, cortejo. Embora o pároco da freguesia tivesse empreendido alguns esforços para que o projecto não fosse concretizado, um outro, anterior pároco que se encontrava na situação de aposentado, não recusou a sua colaboração³¹⁷.

Se a prudência aconselharia, em muitas ocasiões, a esconder os verdadeiros objectivos dessas festas cívicas, em outras circunstâncias pensava-se que o terreno estava demasiado seguro para se temer que surgissem problemas. Referindo-se às festas da cidade de Beja, de carácter cívico, que se realizariam nesse ano – 1912 – pela primeira vez, o redactor do diário *Republica* explicava, como se se tratasse de uma realidade incontestada, que elas se destinavam a substituir as “antigas” festas religiosas³¹⁸. Num jornal de Faro sugeria-se que fosse constituída uma comissão organizadora que preparasse festejos cívicos, bons para o comércio, além de proporcionar distrações. Justificava-se a sua necessidade no facto de estarem a

³¹⁵ Em Agosto de 1911 a comissão administrativa de Setúbal deliberou que o feriado municipal seria a 15 de Setembro – dia do nascimento, nesta cidade, de Bocage (15/09/1765) – e organizar as festas bocageanas, que decorreriam nos dias 15, 16 e 17 desse mês. Cf. *O Elmano* (Setúbal), Ano XIX, nº 1561, p. 1, col. 2.

³¹⁶ *A Voz da Oficina*, Ano XIII, nº 754, 9/06/1911, p. 1, col. 5.

³¹⁷ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 32, 15/09/1912, p. 1, col. 4.

³¹⁸ *Republica*, Ano II, nº 526, 1/07/1912, p. 3, col. 3.

A pretensão de substituir as festas religiosas por festas cívicas não constituía uma absoluta novidade. Em 1829 o padre José Agostinho de Macedo, adversário do liberalismo, criticava, com ironia, a intenção de reduzir a área do religioso em benefício do cívico: “as Festas Nacionais devem substituir até os próprios Oragos das Freguesias; a gente abafava de calor, e de apertões dentro das Igrejas, festas Cívicas em campo largo nos conservarão mais à nossa vontade”. Veja-se Manuel Clemente, *ob. cit.*, pp. 122-123.

rarear as procissões³¹⁹ que, em outros tempos, atraíam visitantes. Em muitas destas novas festas a ruptura com a matriz católica parece ter sido conseguida. Utilizando uma linguagem comicieira o periódico *O Livre Pensamento* revelava o propósito com que essas celebrações eram dinamizadas. Escrevia-se aí que as festas cívicas “com que o povo vai pouco a pouco substituindo as fantochadas religiosas, vão também a pouco e pouco revestindo carácter anticlerical”³²⁰.

Nos inícios de Junho de 1911 anunciavam-se grandiosas festas cívicas na Ribaldeira, com todos os elementos pagãos de uma festa tradicional e mais um comício de propaganda do livre-pensamento. Prometia-se um bodo aos pobres e distribuição de roupas às crianças necessitadas³²¹. Uma das festividades religiosas mais hostilizadas parece ter sido a dedicada à Senhora da Atalaia, em Aldeia Galega, cujo santuário fora alvo de um assalto especialmente agressivo, em Maio de 1911. Em Agosto deste ano, no dia da festa, os livres-pensadores provocaram distúrbios para impedir a saída da procissão. No ano seguinte, o *Republica* anunciava que as festas cívicas da Atalaia teriam grande brilhantismo, demonstrando que “a ideia religiosa foi dali banida, pela vontade popular”³²². A corroborar tais declarações, *O Livre Pensamento*, alguns dias depois, afirmava que a romaria havia sido substituída por um cortejo cívico seguido de comício anticlerical³²³. Embora haja certamente algum exagero nesta apreciação – ao pretender reduzir uma das mais brilhantes romarias portuguesas a um cortejo cívico –, tem de concordar-se que ela mostrou uma componente claramente antikatólica, sendo aproveitada pelos que combatiam o catolicismo. *O Século*, ao referir-se à festa, insistiu em descrever o carácter pagão da mesma, com cavalgadas, bandeiras que eram depositadas no santuário, filarmónicas. Aludiu mais de fugida ao cumprimento de promessas, às missas e ladainhas. À tarde, a junta local do livre-pensamento, com bandas de música, chegou ao largo em frente ao templo, dando origem ao comício. Uma oradora exaltou as manifestações cívicas e condenou as festas religiosas, “por serem a origem do embrutecimento do povo”. Outros militantes referiram-se aos crimes originados pela religião. Houve *vivas* ao livre-pensamento e à República³²⁴. Teremos

³¹⁹ *A Mocidade* (Faro), Ano I, nº 28, 2/05/1912, p. 1, col. 3.

³²⁰ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 31, 8/09/1912, p. 2, col. 4.

³²¹ *Defeza* (Sobral de Monte Agraço), Ano I, nº 4, 1/06/1911, p. 2, col. 3.

³²² *Republica*, Ano II, nº 576, 20/08/1912, p. 2, col. 2.

³²³ *O Livre Pensamento*, nº 31, 8/09/1912, p. 2, col. 4.

³²⁴ *O Século*, nº 11031, 26/08/1912, p. 3, col. 2-3. Em Maio do ano anterior, numa festa do livre-pensamento realizada em Aldeia Galega, Sebastião Magalhães Lima, que presidia à mesma, afirmou que o comício de propaganda acabado de realizar valia “infinidamente” mais que um cirio religioso. Comparou os cortejos cívicos “cheios de vida e de progresso” com as lúgubres procissões religiosas”. Cf. *Republica*, Ano I, nº 113, 8/05/1911, p. 1, col. 5.

Incidentes idênticos aos que se verificavam no santuário da Atalaia tiveram lugar em outros centros de peregrinação, o que conduziu à sua decadência. Estas deslocações piedosas, na sua maior parte, só seriam retomadas depois de 1926. Cf. Pedro Pentead, “Para uma história dos santuários portugueses”, in *Actas do*

de concordar que a ocasião e o local não seriam apropriados a uma manifestação anti-religiosa. Nunca os católicos ousariam ir soltar *vivas* à religião num local onde decorresse um comício anticatólico.

Depois de noticiar algumas festas com cariz anticatólico – dando relevo a uma delas que tivera lugar em Sacavém, onde se realizara uma celebração cívica com um comício anti-religioso, em substituição da anterior, em honra da Senhora da Saúde –, concluía o articulista de *O Livre Pensamento*³²⁵:

“Assim se vão laicizando os divertimentos populares à medida que do cérebro e do coração do povo se vai brandamente arrancando a estúpida ideia da divindade”.

Nestas funções podia criar-se um clima de exaltação emocional em tudo semelhante ao que se vivia nas cerimónias tradicionais, à sombra da Igreja Católica. Todo esse ambiente era propício ao eclodir da violência, exactamente como acontecia nas festas do calendário religioso tradicional. Em diversas ocasiões os festejos descambaram em conflitos porque alguém, desprezando o carácter sagrado do hino nacional, se recusava a descobrir-se. Aconteceu assim numa festa cívica que teve lugar em Caneças, no concelho de Loures, em Setembro de 1912. Porque um indivíduo teimou em conservar o chapéu na cabeça enquanto se ouvia o hino, armou-se uma desordem, com distribuição de cacetadas, de que resultaram alguns feridos³²⁶.

É que, ao recusar o transcendente, ao pretender destronar Deus, caía-se numa tensão entre o sagrado e o profano transferindo-se o carácter sagrado para a República, a Pátria, a Humanidade, mantendo-se muitos dos ritos tradicionais³²⁷.

Todas estas festas com cortejos e discursos de propaganda, num apelo às emoções mais primárias, causavam descontentamento a alguns republicanos que, por vezes, erguiam a voz, numa crítica ao que viam. Um jornal de Tábua, propriedade da Delegacia em Lisboa do *Centro Republicano Taboense*, a propósito da manifestação anticlerical de 14 de Janeiro de 1912, opinava que, do mesmo modo que havia fanatismo e intolerância “do lado dos padres”, no outro campo existiam sentimentos idênticos. Dos dois lados organizavam-se festas com procissões, onde as bandeiras e os pendões estavam presentes. A rematar, considerava que, a muitos

Colóquio Internacional Piedade Popular – Sociabilidades – Representações – Espiritualidades, Lisboa, Fac. de Ciências Sociais e Humanas, 1999, pp. 43-55.

³²⁵ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 31, 8/09/1912, p. 2, col. 4.

³²⁶ *O Quatro de Outubro*, Ano I, 15/09/1912.

³²⁷ José Joaquim Gomes Canotilho, «O Círculo e a Linha – da “liberdade dos antigos” à “liberdade dos modernos” na teoria republicana dos direitos fundamentais», in *Revista de História das Ideias*, IHTI, Universidade de Coimbra, 1987, p. 737.

políticos convinha trazer o espírito público “em ebulição”, a fim de terem sempre gente maleável, para conseguirem os seus fins³²⁸.

Sendo a festa um romper da vida quotidiana, transporta com frequência, sobretudo se não tiver uma programação que coarcte a espontaneidade dos participantes, um cariz de transgressão e subversão, capaz de atingir a violência e a profanação. A época do Carnaval era propícia a esse género de diversões, onde o burlesco se acasalava com paródias ao sagrado. Em 1911, na vila de Mirandela, um grupo promoveu no Carnaval uma procissão de enterro que foi considerada ofensiva do catolicismo. O administrador interveio, ordenando que fosse posto termo à brincadeira³²⁹. Paródia semelhante teve lugar no ano seguinte, em Alenquer, também no período do Entrudo³³⁰. Em 1913, no Porto, um grupo de estudantes promoveu um cortejo com intenção idêntica, que percorreu as principais artérias da cidade, ostentando andores. Um deles apresentava Afonso Costa montado num jesuíta; outro mostrava o “Sr. Zé dos Passos”, conduzido e ladeado por clérigos entoando o cantochão. Sob o pátio um “grotesco” bispo ensopava a multidão com o hissopo que molhava num vaso nocturno³³¹. Em 1914, na Vidigueira, em quinta-feira santa, o administrador, o regedor e alguns vereadores da Câmara Municipal “parodiaram” – segundo interpretação do jornal *A Guarda* – o enterro do Senhor, conduzindo processionalmente as imagens que tinham em seu poder e haviam sido arroladas na Misericórdia³³².

Considerando o clima de execração relativamente a tudo quanto lembrasse o catolicismo, é de crer que, em outros pontos do país, se tenham efectuado paradas do mesma natureza³³³. Em Outubro de 1917 foi muito comentada a notícia de uma procissão realizada em Santarém, com uma clara intenção de trocar das «aparições de Fátima». Mais de cem populares, três dos quais fingindo ser eclesiásticos, ao som do tilintar de uma campainha e do rufar de um tambor, seguiam num cortejo onde

³²⁸ *O Taboense*, Ano I, nº 4, 27/01/1912, p. 2, col. 1.

³²⁹ Nessa noite foi colocada junto à residência do administrador uma bomba de dinamite, cuja explosão causou alguns prejuízos, embora não tenha provocado vítimas. Cf. *Echos do Minho*, Ano I, nº 17, 5/03/1911, p. 3, col. 1.

³³⁰ *O Sol*, Ano I, nº 9, 1/03/1912, p. 3, col. 4.

³³¹ *A Guarda*, Ano IX, nº 382, 9/02/1913, p. 3, col. 1.

³³² *Ibidem*, Ano X, nº 423, 25/04/1914, p. 1, col. 3.

³³³ O advogado Cunha e Costa que, tendo aderido à República antes de 1910, se passou para o campo monárquico alguns anos depois, ao referir-se aos “públicos sacrilégios consumados com o alvar aprazimento das autoridades ignaras”, apresentou exemplos de paródias à religião: animais revestidos com as insígnias do sacerdócio e imagens passeadas entre chufas. Cf. Cunha e Costa, *A Igreja Catholica e Sidónio Paes*, Coimbra, Coimbra Editora, 1921, p. 45.

Mona Ozouf, aludindo a estas festas “brutales et parodiques”, explica que o carácter de paródia, tomado por elas, é utilizado como provocação ameaçadora, como um apelo à violência. Não concorda com a interpretação de Freud para quem a função da transgressão é evitar o desregramento da violência. Cf. Mona Ozouf, «Le simulacre et la fête révolutionnaire», in *Les Fêtes de la Révolution – Colloque de Clermont-Ferrand (Juin 1974)*, Paris, Société des Études Robespierristes, 1977, p. 351.

eram ostentados objectos transportados alguns dias antes do local do milagre: ramos da azinheira sobre a qual se dizia ter aparecido Nossa Senhora – e que fora cortada com um machado –, e materiais retirados de um ingénuo altar armado pela piedade popular: duas cruzes, um arco, gravuras com imagens religiosas... O acompanhamento entoava “pitorescas ladainhas”. Desta vez, foram os crentes que, indignados, protestaram contra o cortejo, levado a cabo sem autorização da autoridade administrativa³³⁴.

A tentativa de sobrepor a propaganda anticatólica à prática religiosa é evidente na iniciativa, que vinha já de 1910, de realizar a quaresma anticlerical³³⁵, através de conferências de propaganda anti-religiosa proferidas por conhecidos anticlericais. Essa ideia não esmoreceu com a implantação da República. Em 1913, de 9 de Fevereiro a 23 de Março, na sede da *Associação do Registo Civil*, todos os domingos tinha lugar uma dessas conferências. A última teve por tema *O Livre Pensamento e a Lei da Separação*³³⁶. Outras associações desenvolviam actividades no mesmo sentido. Em 1912, no dia em que a Igreja Católica celebrava a sexta-feira da Paixão de Cristo, no *Centro Republicano Radical* teve lugar uma homenagem à memória dos precursores e dos mártires da revolução. Os militantes não negavam que a sua festa se opunha à festa católica³³⁷.

O combate à comemoração da morte e ressurreição de Cristo parece ter tido pouco êxito. Em 1911 e 1912, mesmo em Lisboa, as repartições públicas, os bancos, os teatros e grande número de estabelecimentos comerciais estiveram fechados na quinta e sexta-feira santas³³⁸. Estes procedimentos, indiciadores de respeito pelo seu significado, não agradavam aos militantes do livre-pensamento. Em 1912, num jornal algarvio, um livre-pensador opinava que o encerramento dos teatros e estabelecimentos comerciais em Lisboa dava uma nota de catástrofe à cidade. Referindo-se às igrejas cheias de fiéis e às procissões que, em diversas localidades, continuavam a ter lugar – revelando que a “serpente reaccionária” saía da sua “letargia modorrenta” – o militante teceu críticas à tolerância e à “magnanimidade” republicanas³³⁹. A acreditar na informação fornecida por uma publicação católica, no ano anterior, num dos cafés da cidade do Porto, porque os proprietários, na sexta-feira santa, pretenderam proibir os jogos, como era habitual nesse dia, alguns clientes exaltaram-se. Arremessaram as cadeiras contra os cristais, estilhaçando tudo³⁴⁰. Em 1913 o governo presidido por Afonso Costa não se mostrou disposto

³³⁴ António Teixeira Fernandes, *ob. cit.*, pp. 242 e ss.

³³⁵ Sobre a quaresma anticlerical de 1910 veja-se Fernando Catroga, “O Livre Pensamento contra a Igreja...”, *cit.*, p. 343.

³³⁶ *O Livre Pensamento*, Ano II, nº 59, 23/03/1913, p. 3, col. 3 e nº 60, 30/03/1913, p. 1.

³³⁷ *Ibidem*, nº 10, 14/04/1912, p. 3, col. 3.

³³⁸ *O Dia*, nº 59, 14/04/1911, p. 1, col. 4 e nº 223, 4/04/1912, p. 2, col. 1.

³³⁹ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 58, 14/04/1912, p. 1, col. 1.

³⁴⁰ *A Voz da Verdade*, Ano XVI, nº 16, 20/04/1911, p. 189.

a tolerar que os funcionários públicos fizessem feriado nesses dias. Segundo informou *O Dia*, o presidente do Ministério teria dado ordens terminantes para que deixasse de verificar-se “tolerância de ponto” nas repartições públicas, sendo rigorosamente obrigatória a comparência dos funcionários³⁴¹. Faltar ao trabalho poderia dar origem a acusações de jesuitismo, hostilidade à República e por aí fora...

Outros dias que a Igreja Católica considerava como “santos” continuaram a ser guardados. O dia do *Corpus Christi* – um dos mais importantes do calendário católico – era respeitado pela maioria da população, sobretudo no norte do país. Em 1912, na cidade de Braga, as fábricas não laboraram e os estabelecimentos comerciais mantiveram-se de portas cerradas³⁴². Mesmo no funcionalismo público, haveria, certamente, algum descuido no cumprimento da lei³⁴³.

O correr dos anos revelou que a festa cívica não conseguiu fazer apagar da alma popular o encanto da romaria, com a missa cantada, a procissão, o cumprimento da promessa. Passado o período da novidade – e da esperança, certamente –, grande parte da população foi ficando indiferente às festas demasiado organizadas, com um suceder repetitivo de discursos áridos. As comemorações do 5 de Outubro tinham, de ano para ano, menos entusiasmo³⁴⁴. Como escreve Fernando Catroga, as “apologias de ressurgimento passaram a ser confrontadas com o que efectivamente havia sido cumprido, o que obrigou os republicanos a fazerem o trânsito do «comemoracionismo de resistência», que praticaram na Monarquia, para um «comemoracionismo de situação»”³⁴⁵. Também a festa de Camões, que substituiria, no sonho dos seus promotores, a popular festa de Santo António, se tornara, com o passar do tempo, numa celebração carregada de “insossas banalidades”, “ínfimas bagatelas”³⁴⁶.

³⁴¹ *O Dia*, nº 433, 13/03/1913, p. 1, col. 3. Este jornal comparou a situação portuguesa com o que acontecia em França, onde se verificava uma abertura, tendo sido revista a lista de feriados oficiais que respeitou muitos dias do calendário católico. *Ibidem*, nº 438, 19/03/1913, p. 1, col. 1.

Provavelmente, nesta Semana Santa de 1913, em muitas localidades os afonsistas estiveram atentos, vigiando o cumprimento das ordens. O que se passou em Silves pode não ter sido caso isolado. Nesta cidade o administrador foi informado que o conservador (do registo predial, presume-se) não tinha aberto a repartição na sexta-feira e comunicou superiormente o facto. Cf. *Alma Algarvia*, Ano III, nº 115, 18/05/1913, p. 1, col. 3. No campo católico, alguns párocos iam aprendendo com os seus adversários e ensaiavam novas liturgias capazes de atrair as populações. Um jornal republicano de Castelo Branco, visivelmente despeitado, ao referir-se à Semana Santa, em 1914, comentava que os católicos haviam importado vozes, chamado violinos, rabecas e rabecões, enfim, usando “todos os meios de sedução”. Cf. *Notícias da Beira*, Ano XI, nº 492, 19/04/1914, p. 1, col. 1.

³⁴² *Echos do Minho*, Ano II, nº 147, 9/06/1912, p. 3, col. 2.

³⁴³ Em 1917, no dia de Corpo de Deus, houve tolerância de ponto na secretaria da Câmara Municipal de Seia, o que originou algumas críticas. Cf. *Ceia Fraternal*, Ano IV, nº 85, 13/06/1917, p. 1, col. 3.

³⁴⁴ *O Dia* (citando *O Socialista*), nº 607, 9/10/1913, p. 1, col. 3.

³⁴⁵ Fernando Catroga, “Ritualizações da História”, cit., p. 633.

³⁴⁶ *O Dia* (citando *A Luta*), nº 1273, 12/06/1917, p. 1, col. 3.

A festa da Árvore

Uma festa cívica, que prometia um largo consenso por parte de todos os quadrantes ideológicos, era a festa da Árvore. Referindo-se-lhe de um modo especial, em Março de 1913, num jornal do distrito de Viseu, o articulista opinava deste modo:

“Devia o Governo ordenar que todos os anos fossem assim feitas festas cívicas, a fim de que o povo visse a pouco e pouco, o alto valor destas e as fosse pondo no seu ânimo em lugar de outras que só têm servido para o embrutecer.”³⁴⁷

A árvore, como símbolo da fertilidade e da renovação, foi objecto de culto desde os tempos mais primitivos. Na mitologia clássica, cada um dos deuses principais tinha uma árvore que lhe era especialmente consagrada: a Hércules o álamo, a Apolo o loureiro, a Júpiter a azinheira... As populações camponesas guardaram memórias desses cultos, integrando-os com frequência nos rituais cristãos³⁴⁸. No século XVIII, com a redescoberta da Natureza por parte das elites cultas, as festas campestres inspiram poetas que, com uma visão dessacralizada da vida, vêem nessas liturgias um recuo do sagrado. O francês Lemierre escrevia:

“Les fêtes qu’en son cours nous ramène l’année
Tenaient devant la foi la raison prosternée
Et détournant nos yeux de ce séjour mortel.
Loin des objets des sens rappelaient l’homme au ciel:
Voici les seuls moments, voici l’unique fête
Où la Religion *sur la terre* l’arrête,
Le rattache à *la vie* et met un prix aux soins
Que prend le Laboureur pour *servir nos besoins...* »³⁴⁹

Dirigindo-se ao lavrador, o poeta aconselha-o:

“Ne viens point à l’autel prier l’Être suprême,
C’est toi que va chercher la Religion même
Au milieu de ces champs, *Temple de l’Eternel*,
Fermé par l’horizon et voûté par le ciel »³⁵⁰

³⁴⁷ *Sul da Beira*, Ano II, 20/03/1913, p. 3, col. 5.

³⁴⁸ No século XVI o arcebispo de Milão (S. Carlos Borromeu) procurou combater a festa tradicional do 1º de Maio – dia em que a Igreja festejava os apóstolos S. Filipe e S. Tiago – em que os populares iam pelos campos cortar árvores floridas que iam plantar nas ruas e frente às casas, ao som de música e com “folâtreries impudents et deshonnètes” à mistura. Veja-se Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIV-XVIIIe siècles)*, Paris, Hachette Littératures, 1999, pp. 526-527.

³⁴⁹ Roland Mortier, “Prélude à la Fête Révolutionnaire: la «fête bocagère» dans la poésie descriptive de la fin du XVIIIe siècle», *Les Fêtes de la Révolution – Colloque de Clermont-Ferrand (Juin 1974)*, Paris, Société des Études Robespierristes, 1977, p. 77.

³⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 82.

Segundo Michel Vovelle, a expressão mais completa do encontro entre a cultura popular e o movimento revolucionário francês corresponde à plantação das árvores da liberdade ou, indo talvez mais à origem, das “maias da liberdade”³⁵¹.

Como faz notar Fernando Catroga, compreende-se que, “num espaço mundividencial em que não existia qualquer fenda ôntica entre a natureza, o homem e a sociedade”, se fizesse sentir o “apelo à religação dos cidadãos com a natureza”, que seria uma das faces dos elos que uniam entre si os indivíduos³⁵². Lembre-se que os grupos de livres-pensadores que constituíam os “círios civis” recorriam às excursões ao campo, juntando ao interesse na divulgação da mensagem anticlerical a comunhão com a natureza, ou talvez melhor, “a apropriação laica da natureza”³⁵³. No processo de des-sacralização da natureza, de onde Deus fora expulso em nome da ciência que explicava todos os fenómenos, o culto da árvore continha em si uma intenção de voltar a dar-lhe um carácter sagrado – “sagrar paganisticamente”, como diz Fernando Catroga³⁵⁴.

Em Portugal, a festa da Árvore foi introduzida nos últimos anos da Monarquia, seguindo, aliás, o que se passava em outros países. A partir de 1907, a *Liga Nacional de Instrução* empreendeu uma campanha no sentido de levar os professores a organizarem, com os seus alunos, cerimónias cívicas que tinham o seu momento central na plantação de uma árvore. No seu início essa festa foi aceite com simpatia por toda a opinião pública. Os republicanos protegeram-na de um modo especial, pretendendo vincular as almas infantis a essa liturgia. No universo dos homens a-religiosos – ou mesmo, anti-religiosos – a árvore simbolizava a “auto-suficiência do eterno ciclo revivificador do universo” e a “possibilidade de regeneração da sociedade”³⁵⁵. Como diz Mircea Eliade, os defensores deste culto mostravam que, nas trevas do seu inconsciente, a religião e a «mitologia» estavam «ocultas»³⁵⁶.

Para João de Barros, a plantação da árvore constituiria um auxílio valiosíssimo na formação do carácter e na orientação da inteligência³⁵⁷. Os apóstolos da religiosidade cívica esperavam que o novo culto viesse a provocar uma profunda moralização da sociedade, inculcando o respeito pela Vida. Deixando-se conduzir pelo sonho, um apóstolo da nova utopia, no seu entusiasmo, imaginava já o futuro. Nas aldeias, depois da festa da Árvore, a índole dos aldeãos tornar-se-ia mais pacífica e mais humana, não mais destruindo árvores ou ninhos e, “com esta bondade pelos seres inferiores,

³⁵¹ Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 156. Em 1790, os camponeses sublevados em Quercy, que se negavam a pagar as rendas costumadas aos senhores das terras – a esperança levava-os a pensar que, com a revolução, todas essas obrigações tinham acabado – plantavam por todo o lado o “mai”, sinal de união e de sedição. Mon Ozouf, *L'Homme Régénéré ...*, cit., pp. 54-66.

³⁵² Fernando Catroga, *A Militância Laica...*, cit., p. 604.

³⁵³ Idem, *ibidem*, p. 307.

³⁵⁴ Idem, *O Laicismo e a Questão Religiosa...*, cit., p. 271.

³⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 271.

³⁵⁶ Mircea Eliade, *ob. cit.*, pp. 218-219.

³⁵⁷ João de Barros, *A Nacionalização do Ensino*, Porto, Ferreira Lda. Editores, 1911, p. 153.

tornar[se-i]am mais amigos uns dos outros, menos dados a rixas e conflitos”³⁵⁸. Neste processo de sacralização, destruir uma árvore assumia a gravidade de um “sacrilégio”³⁵⁹.

José de Castro, grão-mestre adjunto da maçonaria entre 1908 e 1915, um dos grandes propagandistas da nova festividade e promotor da constituição da sociedade nacional *O culto da Árvore*³⁶⁰, prometia quase a imortalidade aos seus seguidores, pois que, em seu entender, plantar uma árvore significava “viver na natureza, incorporar-se nela e prolongar a própria existência”³⁶¹. Pelo seu alcance moralizador, económico, estético e patriótico, por permitir a “união do passado com o futuro”, para além de ser uma “obra de solidariedade e fraternidade humanas”³⁶², o acto de plantar uma árvore repercutir-se-ia no renascimento da vida nacional. Pelo apostolado desenvolvido, alguém chamou a José de Castro “a *alma mater* da nova cruzada do ressurgimento da República em função da árvore”³⁶³.

Em 1913, por iniciativa do jornal *O Século Agrícola*, que convidou, através de circular, todos os professores a darem a sua adesão e a constituírem comissões dinamizadoras, a festa estendeu-se a todas as regiões do país. Em Lisboa pretendeu-se dar o maior brilho à solenidade. A 23 de Janeiro milhares de crianças das escolas percorreram as ruas de Lisboa cantando *A Portuguesa* e *A Sementeira*. Após a plantação da árvore reuniram-se no Coliseu dos Recreios, onde compareceu o Presidente da República. Mas o que impressionou desfavoravelmente grande número de assistentes foi o lema inscrito nos estandartes das escolas da *Associação do Registo Civil* – “Sem Deus! Sem religião!”³⁶⁴. Isto vinha pôr em causa, não só o carácter da festa que, para muitos, perdia o seu cariz inofensivo de amor à natureza, como fornecia argumentos aos que não acreditavam na chamada “escola neutra”. O incidente revelava que uma corrente anticlerical seguia, também neste campo, os revolucionários da Revolução Francesa que viam na árvore um substituto da cruz³⁶⁵.

Querendo, mais uma vez, tornar patente que os adversários do catolicismo gozavam de uma liberdade que aos católicos era negada, *O Dia* perguntava o que sucederia se crianças com emblemas onde estivesse escrito “Por Deus! Pela Religião!” percorressem as ruas de Lisboa³⁶⁶.

³⁵⁸ Álvaro de Magalhães, *Moral para as Escolas Primárias*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, s. d., p. 26.

³⁵⁹ António Walgode e Eusébio de Queiroz, *Guia para a Organização e Realização da Festa da Árvore*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, s. d., p. 25.

³⁶⁰ José de Castro, “Prefácio”, *A Árvore – Leitura patriótica a favor da propagação, defesa e culto da árvore*, Lisboa, Edição da Casa Alfredo Dias, s. d., p. X.

³⁶¹ Idem, *ibidem*, p. VIII.

³⁶² Idem, *ibidem*, pp. IX-X.

³⁶³ *A Árvore...*, cit., p. 174.

³⁶⁴ *O Dia*, nº 394 (3ª série), 24/01/1913, p. 1, col. 1.

³⁶⁵ Mona Ozouf, *La Fête Révolutionnaire...*, cit., p. 315.

³⁶⁶ *O Dia*, nº 394, cit. O artigo inserido em *O Dia* foi transcrito em outros jornais. Apenas como exemplo, citamos *A Verdade* – nº 60 – que se publicava em Angra do Heroísmo.

A notícia dando conta do lema inscrito nas bandeiras das escolas da *Associação do Registo Civil* percorreu o país, provocando clamores de indignação e tendo repercussões no modo de encarar a festa da árvore. Ou porque em anos anteriores se tivessem verificado, em muitas localidades, acontecimentos reveladores do seu carácter hostil ao catolicismo, ou porque o conhecimento do que acontecera na capital fizesse crescer as prevenções, certo é que as ocorrências indiciadoras de desconfiança e animosidade foram crescendo.

Escrevendo para o periódico *A Guarda*, em Fevereiro de 1913, um leitor de Mata, no concelho de Torres Novas, afirmava que a festa da árvore fora criada pela maçonaria, não com o fim filantrópico de beneficiar as crianças e despertar o amor à natureza, mas “para sufocar nelas a ideia da existência de Deus e a prática da sua religião”. Segundo a mesma testemunha, a comissão, responsável pela festa nessa freguesia, era constituída por indivíduos que formavam “uma espécie de igreja política”, tendo excluído pessoas que tirariam à festividade o seu carácter político ou anti-religioso. Advertia os católicos de que, apercebendo-se no decorrer da festa de qualquer gesto ou palavra contra a crença religiosa, deveriam abandoná-la e retirar as crianças sob sua responsabilidade³⁶⁷. Também o correspondente de Lapas, do mesmo concelho de Torres Novas, insistia no carácter maçónico da celebração³⁶⁸. *O Grito do Povo* classificava a festa de “anti-católica”, servindo para ferir o sentimento religioso da população e fazer ostentação de ateísmo. Visava “descristianizar a sociedade e arrancar dos peitos inocentes das crianças a ideia de Deus”³⁶⁹.

Embora muitos censurassem esta animadversão, não se pode dizer que tal sentimento fosse descabido em absoluto. Num grande número de lugares a festa tornou-se um pretexto para a campanha contra o catolicismo. Em Apelação, no concelho de Loures, dois propagandistas do livre-pensamento, idos de Lisboa, estiveram presentes na festa da árvore de 1913. Ao tomarem a palavra, fizeram a apologia do regime republicano e incitaram “o povo honesto e trabalhador do campo a emancipar-se da tutela aviltante do padre”³⁷⁰. No mesmo ano, em Alpiarça, um dos oradores procurou demonstrar a superioridade da administração republicana, afirmando que, no presente, os dinheiros públicos eram aplicados em coisas boas, como a instrução e a beneficência, enquanto que, no passado, eram gastos em “inutilidades”, como missas e cera. Um professor foi ainda mais longe, declarando que, no passado – “e ainda hoje, infelizmente” – se celebravam pomposas festas “a bonecos carunchosos, sem vida nem movimento, senão às costas dos papalvos

³⁶⁷ *A Guarda*, Ano IX, nº 384, 23/02/1913, p. 3.

³⁶⁸ *Ibidem*, nº 385, 2/03/1913, p. 3, col. 5. Não se trata de observações sem qualquer fundamento. O maçom Manuel Borges Grainha, num livro publicado em 1913, afirmou que a festa da árvore fora introduzida em Portugal pela Maçonaria, que a generalizou pelas escolas. Cf. Manuel Borges Grainha, *História da Franco-Maçonaria em Portugal (1733-1912)*, Lisboa, 1913, p. 189.

³⁶⁹ Cit. por *Sul da Beira*, Ano II, nº 70, 27/03/1913.

³⁷⁰ *A Pátria*, Ano II, nº 314, 12/03/1913, p. 3, col. 1.

que os transportavam, em homenagens a entidades que até hoje ninguém viu nem jamais verá senão através da auto-sugestão, devido à fraqueza cerebral³⁷¹.

Entre os católicos, a prevenção contra o novo culto expandia-se e muitas pessoas passavam a olhar com desconfiança essas árvores do ateísmo, plantadas com frequência nos adros das igrejas. No ano de 1913, numa freguesia do concelho de Tondela, o professor, no dia da festa da árvore, verberou a atitude das pessoas que classificavam a celebração cívica como “maçónica e carbonária”³⁷². É que em outras povoações vizinhas – Vila Nova da Rainha, do mesmo concelho, e Espinho, do concelho de Mortágua –, as árvores plantadas recentemente haviam aparecido cortadas³⁷³. O mesmo aconteceu em Pouzos, no distrito de Leiria³⁷⁴. Nesta localidade, devido ao sucedido, preparou-se uma segunda festa. Talvez para evitar que a cena se repetisse, o pároco foi chamado a ter um papel importante, falando, na missa dominical, sobre o seu significado³⁷⁵.

Os gestos de destruição irão reproduzir-se. Em 1914, na aldeia de Tagilde, no concelho de Vizela, quando se aproximava a data da festa, as árvores foram plantadas provisoriamente num local, aguardando o dia da celebração. Mas, durante a noite, alguém cortou as raízes das plantas. O festejo não foi suspenso, pois os seus organizadores conseguiram substituir as árvores danificadas³⁷⁶. Actos de destruição de árvores plantadas ocorreram em Castelo Branco³⁷⁷, Famalicão³⁷⁸, Guimarães³⁷⁹. Aqui repetira-se simplesmente o acontecido no ano anterior. Mas em 1914 o acto não ficou sem resposta. De imediato apareceu danificada uma imagem de Cristo, que se encontrava num oratório, no Largo do Carmo³⁸⁰.

³⁷¹ *Ibidem*, nº 316, 14/03/1913, p. 3, col. 1. De outros campos surgiam críticas relativamente ao dinheiro despendido nesta festa “imposta pelo governo que lhe deu o carácter de semi-obrigatória”. Assim pensava o articulista de um jornal de Odemira, ao defender que o dinheiro seria mais bem aplicado na construção de escolas. De resto, a festa não tinha qualquer utilidade, servindo para cavar mais fundo a desarmonia entre as diversas organizações políticas. Opinava ainda que seria de maior utilidade dar educação agrícola nas escolas, revertendo a produção em benefício da Caixa Escolar. Cf. *Ecos do Mira*, Ano I, nº 8, 8/10/1913, p. 2, col. 1.

³⁷² *Sul da Beira*, Ano II, nº 80, 5/06/1913, p. 3, col. 1.

³⁷³ *Ibidem*, nº 71, 3/04/1913, p. 1, col. 5 e nº 73, 17/04/1913, p. 1, col. 5.

³⁷⁴ *O Radical*, Ano III, nº 107, 13/03/1913, p. 3, col. 1.

³⁷⁵ *Ibidem*, nº 111, 10/04/1913, p. 3, col. 2.

³⁷⁶ *O Cabeceirense*, Ano I, nº 24, 29/03/1914, p. 3, col. 2.

³⁷⁷ *Notícias da Beira* (Castelo Branco), Ano X, nº 490, 29/03/1914, p. 1, col. 5. O jornal referiu-se à semente de ódio à festa da Árvore lançada pelos “padrecas sinistros”. Contudo, a festa, ocorrida alguns dias antes, tivera uma certa grandiosidade. Para além dos alunos e professores das escolas – incluindo os cursos nocturnos, as escolas móveis e a escola normal –, estiveram presentes o governador civil, o administrador, o inspector escolar, os comandantes militares e representadas as associações da cidade, a vereação, a imprensa, o funcionalismo. *Ibidem*, nº 489, 22/03/1914, p. 1, col. 4.

³⁷⁸ *A Montanha*, Ano III, nº 946, 22/03/1914, p. 3, col. 1.

³⁷⁹ *Ibidem*, nº 942, 18/03/1914, p. 2, col. 4.

³⁸⁰ *Ibidem*, nº 943, 19/03/1914, p. 2, col. 4.

Certamente estamos longe de conhecer a dimensão do movimento de destruição das árvores. Em Abril de 1914 *O Amigo do Povo*, “folha republicana anti-clerical”, lançou a acusação de que alguns padres, bem como a imprensa clerical, difundiam entre as populações que a festa da árvore era “uma festa do ateísmo”³⁸¹.

Contudo, apesar dos gestos dos contestatários, a festa ia-se mantendo e, por ela, se avaliava, de certo modo, o fervor cívico e republicano de muitas povoações e dos seus professores. A preparação e subsequente concretização adquiriram um carácter de uniformidade, com a publicação de manuais que auxiliavam os professores nos trabalhos preparatórios – redacção de actas, convites às individualidades, organização de comissões de trabalho, exemplos de alocações a serem dirigidas às crianças e aos adultos³⁸². A celebração integrava momentos de lazer com carácter educativo. Cânticos patrióticos, recitativos, sessões de ginástica, discursos, e, para encerrar, um lanche oferecido às crianças, faziam parte do programa normal destas festas, a que se associavam as elites locais. Em Coimbra, na festa da árvore de 1913, promovida pela direcção da *Cantina Escolar*, teve lugar um “sarau de gala”, que contou com uma activa colaboração de um grupo de “académicos”. Participou a Tuna do Ateneu, regida pelo estudante Matos Miguens, sendo depois representada a peça dramática *A Fome do Operário* e, ainda, um trecho da *Ceia dos Cardeais*. O acto das *Folies Bergères* foi muito apreciado³⁸³.

Os professores das escolas primárias eram os grandes obreiros da celebração. Aliás, sentiam-se obrigados a dinamizá-la³⁸⁴. Em 1914, num concelho do norte, o de Cabeceiras de Basto, tido durante muito tempo como zona de reacção monárquicos, houve festas da Árvore em todas as freguesias. Numa das aldeias – Rejoios – revestiu-se de especial brilho. Viam-se carros alegóricos e a banda tocou *A Sementeira*, o *Hino da Árvore* e a *Maria da Fonte*. No discurso então proferido, a professora afirmou:

“A Religião ainda tem profundas raízes nas camadas populares por causa da imponência que os seus adeptos sabiam imprimir às suas festas”³⁸⁵.

Mas também nesta aldeia a cerimónia não gozava do consenso geral. No ano imediato, numa das noites a seguir à sua realização, alguém arrancou uma das árvores plantadas³⁸⁶.

³⁸¹ *O Amigo do Povo*, nº 18, 11/04/1914, p. 1, col. 1-3.

³⁸² Veja-se, por exemplo, António Walgode e Eusébio de Queiroz, *ob. cit.*

³⁸³ *Gazeta de Coimbra*, Ano III, nº 176, 12/03/1913, p. 1, col. 5.

³⁸⁴ Em 1914 o periódico republicano *A Justiça*, da Covilhã, depois de se referir à festa da Árvore que ali tivera lugar, apontou o professor de Unhais, – sublinhando a sua qualidade de irmão do pároco –, que não fizera a celebração. Para a falha chamou a atenção da Comissão Municipal.

³⁸⁵ *O Cabeceirense*, Ano I, nº 23, 15/03/1914, p. 1, col. 1-3.

³⁸⁶ *Ibidem*, Ano II, nº 78, 11/04/1915, p. 2, col. 5.

A politização da festividade e a feição anti-católica que tomou em muitas localidades conduziram a clivagens no seio das populações. Em 1914, na freguesia de Escalos de Cima, no distrito de Castelo Branco, um influente republicano, que protegera o festejo nos anos anteriores, conservou-se ausente. Negou-se a colaborar por não ter concordado com a orientação dada pelo professor que, segundo se insinuava, recebia ordens “emanadas do confessional”. No cortejo que teve lugar, a bandeira nacional fora substituída por “um pano branco com letras de cor”³⁸⁷.

Os sectores mais ligados à Igreja, sentindo a impossibilidade de condenar em absoluto uma manifestação que, não sendo aproveitada para propaganda anticristã, nada tinha de censurável, pretenderam fazer festas da Árvore católicas³⁸⁸. Aliás, ainda que reconhecessem nessa função “intuitos sectários de uma seita que trabalha a ocultas e na sombra”, muitos católicos pensavam que, ao incutir às crianças o amor da terra e o culto da árvore, se estava a aproximá-las de Deus³⁸⁹. Em 1916, perante a notícia de que a comemoração ia ter lugar novamente, o jornal *A Ordem* apelava para que, nas escolas católicas, se realizasse uma festa católica da Árvore. Apresentava-se o exemplo de Guimarães, onde estava em preparação uma dessas festividades. Dirigindo-se aos professores católicos, impossibilitados de guerrear uma cerimónia que era apoiada pelas autoridades municipais, de quem dependiam, lembrava-se que tinham o dever de a neutralizar, sendo cautelosos na escolha dos colaboradores. Isto para não sofrerem o dissabor de ouvir ataques às suas crenças³⁹⁰.

As dissensões com origem na festa contribuíram, naturalmente, para que o entusiasmo dos primeiros anos fosse decaindo. Em Seia, vila onde o novo culto fora introduzido ainda antes do 5 de Outubro, em 1919 a festa da árvore parecia coisa dum passado distante³⁹¹:

“Havia dantes uma festa anual a que chamavam a «festa da árvore»”.

10. Novas formas de luta perante a reorganização dos católicos

Se, nas últimas décadas do século XIX, se sentira a necessidade de criar associações de enquadramento dos leigos perante o avolumar dos problemas que afecta-

³⁸⁷ *Notícias da Beira* (Castelo Branco), Ano X, nº 490, 29/03/1914, p. 3, col. 1 e nº 492, 19/04/1914, p. 3, col. 1.

³⁸⁸ *Fé Cristã* Ano II, nº 12, Abril 1914, p. 767.

³⁸⁹ *A Comarca de Arganil*, Ano XIV, nº 727, 11/03/1915, p. 1, col. 4-5.

³⁹⁰ *A Ordem*, Ano I, nº 13, 16/02/1916, p. 1, col. 1-2. Em 1914, na escola de Amares decorreu a festa da Árvore. Mas aqui a festividade não mereceu reparos dos homens da Igreja. Em *O Amarense* as referências não podiam ser melhores. Presidira à sessão um sacerdote, que era presidente da Comissão Executiva da C. Municipal, e o professor “nosso amigo”, oferecera uma refeição às crianças. O articulista comentou que a festa, como decorreria em Amares, era digna de aplauso. *O Amarense*, 26/04/1914, p. 3, col. 2.

³⁹¹ *A Voz da Serra*, Ano I, nº 4, 6/11/1919, p. 2, col. 4.

vam a Igreja³⁹², essa necessidade fazia sentir-se, no momento a que nos reportamos, com maior acuidade. A violência anticlerical, nos primeiros anos da República, incidira, de um modo especial, sobre essas corporações. A instituição eclesiástica, ao reagir após a tormenta que a apanhara um tanto de surpresa, colocou em lugar cimeiro, no seu programa de recristianização, as organizações de juventude, onde os leigos ocuparão posições de relevo.

Em Fevereiro de 1912 alguns estudantes da Universidade de Coimbra fizeram renascer o *Centro Académico da Democracia Cristã* – cujas instalações haviam sido assaltadas no ano anterior – que viria a desempenhar papel primordial no contra-ataque católico. Com o apoio do C.A.D.C. núcleos do movimento juvenil católico irão surgir ou ressurgir nos próximos meses. Em 1913 teve lugar em Coimbra o I Congresso da *Federação das Juventudes Católicas Portuguesas* fundada recentemente³⁹³. A partir daí passarão a realizar-se, com regularidade, congressos das juventudes católicas portuguesas. Esta revitalização não se fez sem resistências por parte dos adversários de tais associações. O C.A.D.C. conheceu mesmo períodos de encerramento compulsivo³⁹⁴. Outras associações tiveram a mesma sorte. Em 1915 a autoridade administrativa dissolveu as juventudes católicas de Santo Tirso e Valongo, assim como o Círculo Católico de Operários de Vila do Conde³⁹⁵. Em Março de 1917, o senador Tomás da Fonseca interpelou o ministro da Justiça sobre as organizações juvenis católicas³⁹⁶. Certamente o aviso foi tomado em conta e, nos finais de Abril, quando ia ter início o Congresso das Juventudes Católicas, neste ano anunciado para Viseu, o governador civil desta cidade proibiu a sua realização³⁹⁷. Mas os congressistas, na sua maioria, já se encontravam na cidade. Conseguiram contornar a proibição, reunindo-se na sala de leitura do Hotel Portugal³⁹⁸. Nos inícios de Julho, pelo ministro do Interior, a solicitação do seu colega da Justiça, foi expedida uma circular aos governadores civis, pedindo a maior atenção para o funcionamento de tais associações e fornecendo toda uma lista de motivos que poderiam justificar a sua dissolução: se se afastassem das intenções declaradas perante a autoridade, se se manifestassem colectivamente fora do local em que funcionavam, se permitissem a interferência de estranhos³⁹⁹.

³⁹² Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã...*, cit., pp. 59 e ss.

³⁹³ Idem, *ibidem*, p. 255

³⁹⁴ Franco Nogueira, *Salazar – A Mocidade e os Princípios (1889-1928)*, Porto, Livraria Civilização Editora, 2000, pp. 87-110.

³⁹⁵ *Vida Catholica*, Ano I, nº 4, 20/10/1915, p. 112.

³⁹⁶ *O Dia*, nº 1212, 30/03/1917, p. 1, col. 4.

³⁹⁷ *Ibidem*, nº 1237, 30/04/1917, p. 1, col. 4.

³⁹⁸ Franco Nogueira, *ob. cit.*, p. 178. O diário católico *Liberdade*, do Porto, ao comentar a violência inútil das autoridades, afirmou que o congresso tivera lugar. Cf. *Liberdade*, Ano IV, nº 867, 3/05/1917, p. 1. Este diário católico, no dia 11 de Maio, afirmava: “o vento sopra a favor da Igreja”. *Ibidem*, nº 874, 11/05/1917, p. 1, col. 1

³⁹⁹ *O Dia*, nº 1290, 5/07/1917, p. 2, col. 1.

Como no passado, para coadjuvar as autoridades civis ou quando estas não encontravam motivos para intervir, existia sempre a possibilidade de fazer avançar o «bom povo republicano». E essas ocasiões não foram poucas, apesar das declarações dos chefes políticos que falavam em pacificação. O radicalismo anticlerical encontrava nas excursões de grupos católicos um grande perigo para a República e actuava em conformidade. Na região do Porto registaram-se numerosos incidentes. Nos inícios de Maio de 1914 um grupo de excursionistas, ao regressar de Barcelos, onde tinha ido assistir às festas das Cruzes, foi vítima das agressões de manifestantes anticatólicos, na estação de S. Bento⁴⁰⁰. Em Maio de 1916 os católicos de Gondomar e Valongo quiseram ir em peregrinação à capela de Nossa Senhora dos Chãos – a Virgem dos Milagres – no alto da Serra de Valongo. Foi proibida à última hora, por ordem do governador civil do Porto. Mesmo assim, os “liberais” do Porto partiram em automóveis para o local. Partiram igualmente forças da Guarda Republicana. Foram feitas prisões e a manifestação não teve lugar⁴⁰¹. No mesmo mês de Maio foi impedida uma peregrinação à Senhora do Sameiro. Contava-se com a presença dos prelados portugueses que iriam ao santuário implorar paz e felicidade para Portugal. A justificar a proibição, foi publicada uma nota oficiosa, interditando todas as manifestações, quer religiosas, quer anti-religiosas. Mas, segundo queixas vindas do campo católico, os livres-pensadores continuavam a organizar manifestações, sem encontrar oposição⁴⁰². Em Agosto desse ano, a violência fez-se sentir de novo. Os excursionistas católicos iam em peregrinação ao Sameiro. Por pressões dos radicais anticatólicos, a visita foi proibida. Mas, como a ordem chegou muito tarde, algumas centenas de católicos ainda partiram, utilizando o caminho de ferro. Os adversários invadiram um dos comboios, dirigindo insultos aos participantes. Mas o pior aconteceu na hora do regresso. Os passageiros, mesmo os que não vinham de Braga, foram insultados e agredidos. Com bengalas lançadas às pernas das vítimas, faziam-nas tombar pelas escadas. Às mulheres eram dirigidas obscenidades⁴⁰³.

Os católicos viam todas estas proibições como vexatórias, constituindo atentados à sua liberdade. Em Maio de 1916, um leitor de *O Dia*, numa carta dirigida a este jornal, exprimiu a sua revolta pelo facto de o *Grupo de Defesa e Propaganda Católica*, do Porto, ter sido impedido de realizar um passeio a Crestuma. Explicou

⁴⁰⁰ *Ibidem*, nº 634, 5/05/1914, p. 1, col. 5-6. Sem negar os acontecimentos o jornal *A Montanha* procurou desvalorizar. Criticou mesmo a atitude de um cavalheiro com fama de “republicano íntegro” que se permitira “o luxo de censurar o povo do Porto”, atitude que lhe teria valido ser apodado de “apóstata”. Cf. *A Montanha*, Ano IV, nº 983, 5/05/1914, p. 1, col. 7.

⁴⁰¹ *O Dia*, nº 962, 23/05/1916, p. 1, col. 6.

⁴⁰² *Ibidem*, nº 974, 6/06/1916, p. 1, col. 3 e nº 985, 20/06/1916, p. 2, col. 2. O mesmo jornal – no nº 967, 29/05/1916, p. 1, col. 4 – já fizera referência à “nota oficiosa”, que proibia manifestações religiosas e anti-religiosas.

⁴⁰³ *Ibidem*, nº 1042, 29/08/1916, p. 1, col. 6.

que, pouco tempo antes, um grupo de livres-pensadores efectuara, sem que fosse levantado qualquer obstáculo, uma excursão de propaganda à mesma localidade⁴⁰⁴.

O facto de a Igreja ter perdido muita da sua capacidade de iniciativa, limitando-se em algumas circunstâncias a uma posição defensiva, com as organizações de fiéis a assumirem uma importância fundamental, não significa absoluta desistência por parte da hierarquia eclesiástica. Mais que no passado, os prelados desejavam ir ao povo, impondo-se uma tarefa de recristianização e de estímulo aos que permaneciam fiéis. Sem o apoio do Estado – ou melhor dizendo, tendo-o contra si – a Igreja reivindicava a missão evangelizadora sem dar contas ao poder político que, no passado, parecendo protegê-la a limitava. De regresso às suas dioceses, depois de cumpridas as penas de desterro decretadas pelo governo republicano nos finais de 1911 e inícios de 1912, mostraram-se particularmente activos, dando grande atenção às visitas pastorais. A sua presença constituía um acontecimento importante na paróquia visitada e nas povoações vizinhas. Os anticlericais é que não apreciavam minimamente tais visitas. Os casos de Penamacor, em que foram despejados excrementos junto à porta da igreja, quando era esperado o bispo da diocese, e de Azinhal, povoação algarvia cuja igreja foi incendiada na véspera da visita do prelado, que ia restitui-la ao culto, são exemplos de ocorrências provocadas pelo fanatismo anti-religioso. Em Julho de 1914, na véspera da chegada do bispo à vila algarvia de Monchique, rebentou uma bomba próximo da casa do pároco, sem causar prejuízos⁴⁰⁵. Os explosivos, como dissuasores, foram igualmente usados em Peniche, por ocasião da visita pastoral do arcebispo de Mytilene, em Novembro de 1916. Os maçons da *Loja Progresso*, existente na localidade, procuraram impedir a visita. Foram espalhados panfletos com os costumados “abaixos” à “seita de Loyola”, incitando-se os habitantes ao ódio contra os jesuítas. Após a chegada do prelado foi lançada uma bomba para a residência do pároco de Peniche, onde se hospedava o visitante. Ruiu o tecto, mas não houve vítimas⁴⁰⁶. Em Junho do mesmo ano, o anúncio da visita do bispo de Coimbra à Figueira da Foz provocou reacções por parte de um grupo de figueirenses que publicou manifestos, procurando passar a mensagem de que a visita se integrava num “tenebroso plano de agitação e desordem” do qual seriam autores os “jesuítas de casaca, os

⁴⁰⁴ *Ibidem*, nº 964, 25/05/1916, p. 2, col. 1. Apesar destes acontecimentos, um jornal católico garantiu que, “ultimamente”, em quase todos os pontos do país se realizavam actos de culto externo. Cf. *Liberdade*, Ano II, nº 577, 13/05/1916, p. 1, col. 1-2.

⁴⁰⁵ *Alma Algarvia*, Ano IV, nº 169, 1/08/1914, p. 2, col. 4. A 29 de Janeiro de 1914 o bispo da Guarda, D. Manuel Vieira de Matos, visitou Seia. Segundo o jornal *Correio de Ceia*, a visita foi perturbada por “arruaceiros”, que soltavam gritos “subversivos”. Os tais “arruaceiros” eram pessoas bem situadas na hierarquia social da vila. No passado, “bajulavam” o prelado, acompanhando-o nas digressões pelo concelho. Cf. *Correio de Ceia* (2ª série), Ano I, nº 6, 22/02/1914, p. 1 e 2. O redactor referia-se ao bispo como “honra e glória do episcopado português”.

⁴⁰⁶ *O Dia*, nº 1116, 25/11/1916, p. 1, col. 3.

germanófilos, os reaccionários”. Os autores dos manifestos estavam especialmente irritados por saberem que, entre os devotos, se encontravam pessoas que, antigamente, antes da implantação da República, ninguém via na igreja. Pretendendo cativar as classes desfavorecidas, utilizavam uma linguagem destinada a identificar o inimigo com as pessoas de nível social elevado. Assim, atacavam as “elegantes damas da pretensa, fedorenta e ridícula aristocracia local”, na intenção de reduzir a essa classe a comunidade de católicos da cidade⁴⁰⁷. Parece que os crentes não se deixaram amedrontar e a visita do prelado correu sem que se registassem outras formas de violência.

A acusação dos radicais da Figueira da Foz – de que seriam germanófilos os que defendiam a visita do bispo – é exemplar, demonstrando como a imagem dos adversários ia sendo adaptada às novas circunstâncias, criadas pela intervenção de Portugal na guerra. Se, alguns anos atrás, os católicos eram apodados de conspiradores e couceiristas, agora eram remetidos para a facção dos novos inimigos, sobre os quais se procurava canalizar o ódio das populações⁴⁰⁸. Aliás, o Presidente da República, Bernardino Machado, num panfleto especial publicado pela *Universidade Livre*, defendeu que a luta contra a Alemanha era “a continuação lógica da revolução que tinha produzido a República”⁴⁰⁹. Nessa perspectiva, a guerra seria o culminar de todo esse longo processo que, a partir do estabelecimento dos municípios, passando pelas cortes, chegava à República. Assim, os inimigos de 1917 eram os mesmos de 1910⁴¹⁰.

Bernardino Machado encontrava-se na mesma linha de muitos franceses belicistas que pregavam ser a presente guerra uma nova fase da guerra revolucionária de 1792-1793⁴¹¹. E, do mesmo modo que a situação conflituosa vivida em Portugal, depois de 1910, tinha contornos religiosos, o conhecido militante do livre-pensamento Augusto José Vieira afirmou, numa conferência, que a guerra (da Alemanha contra os aliados) que se travava no momento era “a luta jesuítica do passado contra o futuro de liberdade, sendo para todos os efeitos um movimento religioso”⁴¹². O jornal *A Montanha*, em Maio de 1916, advertia: “Contra o inimigo clerical toda

⁴⁰⁷ *Ibidem*, nº 980, 14/06/1916, p. 1, col. 5.

⁴⁰⁸ Também sobre os operários que lutavam contra a entrada de Portugal no conflito se lançou a acusação de que recebiam dinheiro alemão. Cf. Manuel Joaquim de Sousa, *ob. cit.*, p. 92.

⁴⁰⁹ Filipe Ribeiro de Meneses, *União Sagrada e Sidonismo – Portugal em Guerra (1916-18)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000, p. 86.

⁴¹⁰ *Idem, ibidem*. No jornal *A Justiça*, da Covilhã, a 13/09/1914, eram atribuídas aos jesuítas responsabilidades nos actos dos alemães. Os jesuítas seriam favoráveis às “chacinas” praticadas pelos alemães em território francês. Veja-se António dos Santos Pereira, *ob. cit.*, p. 141.

⁴¹¹ Michel Winock, *O Século dos Intelectuais*, Lisboa, Terramar, 2000, p. 142.

⁴¹² *O Dia*, nº 1013, 25/07/1916, p.1, col. 5.

a cautela é pouca. Ele não é apenas pior que o inimigo alemão. É pior que uma fera danada; é uma víbora de cem cabeças, sempre pronta a morder»⁴¹³.

Qualquer referência à guerra que não se enquadrasse nos parâmetros politicamente correctos arriscava-se a ser rotulada de contra-revolucionária. Um dos mais conhecidos oradores sagrados do Porto, o cónego da Sé dr. Correia da Silva, foi detido sob a acusação de ter pregado a rebelião numa conferência quaresmal, em Matosinhos. Segundo parece, no sermão, que coincidiu com uma época de revoltas populares devido à falta de pão, o padre referiu-se aos flagelos provocados pela guerra e aos sofrimentos dos soldados⁴¹⁴. Num tempo em que à intranquilidade, provocada pelo ambiente persecutório que atingia a Igreja, se acrescentava o sentimento de catástrofe com origem na partida dos combatentes para a França, qualquer referência ao desejo de paz podia ser interpretado como falta de patriotismo ou, mesmo, encarado como traição.

Porém, deve reconhecer-se que, conquanto os sectores ligados à Igreja não se tivessem mostrado entusiasmados com a entrada de Portugal no conflito, quando se aperceberam que já não era possível recuar aproveitaram a oportunidade para fazer sentir que, acima de todas as divisões, os interesses da Pátria deviam prevalecer⁴¹⁵.

Mas, em Portugal, os anticatólicos, na sua pretensão de monopolizar a ideia de República e o amor à Pátria, insistiam em remeter os católicos para o campo inimigo – monárquico e germanófilo –, atitude que parecia um suicídio naquelas circunstâncias, a exigir um espírito de união. Os atingidos mostravam-se ressentidos com tais disposições discriminatórias. No Parlamento o deputado Castro Meireles protestou contra uma afirmação do ministro da Justiça Alexandre Braga, de que os católicos eram “sem pátria” e obedeciam ao estrangeiro⁴¹⁶. Em Maio de 1916 escrevia-se no jornal *Liberdade*⁴¹⁷:

“Se os dirigentes confundem a questão nacional com a do regime e a deste com a da guerra à Igreja, com que entusiasmo pode encarar a guerra um católico?”

O combate da Igreja passou a centrar-se no direito dos combatentes à assistência religiosa. Desde o momento em que a entrada no conflito se revelou inevitável, os diversos sectores da Igreja movimentaram-se para que fossem

⁴¹³ *Liberdade*, Ano II, nº 585, 24/05/1916, p. 1, col. 1.

⁴¹⁴ *O Dia*, nº 1227, 18/04/1917, p. 1, col. 6.

⁴¹⁵ *Vida Catholica*, Ano I, nº 14, 20/03/1916, p. 629.

⁴¹⁶ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 8/8/1917. Castro Meireles era padre, vindo a ser bispo do Porto. Garantiu na Câmara que os católicos eram patriotas, rezando pela Pátria.

⁴¹⁷ *Liberdade*, Ano II, nº 585, 24/05/1916, p. 1, col. 1.

nomeados capelães militares⁴¹⁸. Uma representação de mulheres portuguesas – só em Coimbra, conseguiu quatrocentas assinaturas – dirigida ao Presidente da República, percorreu o país⁴¹⁹. Contudo, as diversas colectividades de livres-pensadores movimentavam-se igualmente na busca de assinaturas que impedissem a cedência do poder político⁴²⁰. Protestavam ainda contra o facto de se andar a angariar donativos destinados à aquisição de rosários e outros objectos de carácter religioso para os soldados. Argumentavam que estes, quando expostos ao perigo, precisariam de médicos, enfermeiros, medicamentos e pensos, mas não de sacerdotes e símbolos religiosos⁴²¹.

Contudo, muitos soldados mobilizados não pareciam receptivos à propaganda dos livres-pensadores. Em Lisboa e em Mafra, numerosos militares, prestes a embarcar para a guerra em África, chamavam a atenção das populações por frequentarem as igrejas, confessando-se e comungando⁴²².

A questão dos capelães militares ia-se arrastando. Somente em 18 de Janeiro de 1917, poucos dias antes da partida do primeiro contingente para a França e quando já se combatia em África, foi publicado o decreto que definia essa assistência. Não agradou aos livres-pensadores, como não satisfez os católicos. Os capelães tinham direito a transporte, alimentação e alojamento. Mas não recebiam qualquer soldo, estando dependentes do auxílio dos crentes de cada uma das religiões⁴²³. O padre Avelino de Figueiredo, da Sé de Lisboa, que havia estado preso durante três anos, foi dos primeiros a ser nomeado, a seu pedido, para acompanhar as tropas que partiam para França⁴²⁴.

A recuperação da Igreja – que aproveitava o estado de angústia que a guerra provocava nas populações, preocupadas com os familiares mobilizados – causava forte irritação entre os adversários, cuja luta contra a religião católica não arrefecia, apesar do momento melindroso. Em Março de 1917, o ministro da Guerra ordenou uma sindicância aos alunos da Escola de Guerra, que haviam assistido, fardados, à missa rezada dias antes na igreja da Encarnação, pela vitória das armas portuguesas. As averiguações deveriam incidir, em especial, sobre os que haviam participado na cerimónia da «lavanda» (intervenção que excedia a simples assis-

⁴¹⁸ A imprensa católica referia-se em termos elogiosos ao heroísmo dos capelães nos campos de batalha franceses. Em Maio de 1916 sublinhava-se que três mil e quinhentos padres franceses e dois mil e trezentos seminaristas haviam sido mortos em campanha. Cf. *Liberdade*, Ano II, nº 573, 9/05/1916, p. 1, col. 3.

⁴¹⁹ *O Dia*, nº 983, 17/06/1916, p. 1, col. 5.

⁴²⁰ *Ibidem* (citando o *Primeiro de Janeiro*), nº 967, 29/05/1916, p. 1, col. 4.

⁴²¹ *Ibidem*, nº 960, 20/05/1916, p. 1, col. 1-2.

⁴²² *Ibidem*, nº 968, 30/05/1916, p. 1, col. 4.

⁴²³ *Ibidem*, nº 1153, 18/01/1917, p. 2, col. 4 e 19/01/1917, p. 1, col. 5. Pelo decreto nº 4489, de 1/06/1918, em pleno sidonismo, os capelães militares terão o direito ao vencimento correspondente ao seu posto. Cf. Adelino Alves, *ob. cit.*, p. 56. Veja-se também Maria Lúcia Brito Moura, *Nas Trincheiras da Flandres. Com Deus ou sem Deus, eis a questão*, Edições Colibri, 2010.

⁴²⁴ *O Dia*, nº 1156, 22/01/1917, p. 1, col. 6 e nº 1163, 30/01/1917, p. 3, col. 3.

tência, pressupondo um fervor especial). A verdade é que o regulamento da escola proibia que os alunos trajassem à paisana. Por isso, se desejassem assistir a uma cerimónia religiosa, teriam mesmo de ir com farda. A propósito da anunciada sindicância, no jornal *A Nação* perguntava-se se era proibido aos militares a prática de uma religião. Se era pelo facto de os alunos se encontrarem fardados – nos teatros e animatógrafos viam-se frequentemente militares fardados – pretender-se-ia que se disfarçassem? Outro jornal (*Diário Nacional*) questionava se o Governo tencionava averiguar quais os soldados e oficiais que, em campanha, assistiriam às missas⁴²⁵.

O sector católico aproveitou a ocasião para mostrar o seu patriotismo, encetando campanhas de auxílio aos combatentes. Porém, o anticatolicismo suspeitava de todas essas boas intenções, vendo em tais iniciativas novas redes para fazer voltar à Igreja soldados fragilizados pela consciência do perigo. Sobretudo, encarava com desconfiança as iniciativas da *Assistência das Portuguesas às Vítimas da Guerra*, presidida pela condessa de Ficalho, que conseguia os donativos sobretudo através da “venda da flor”⁴²⁶. Em torno da “venda da flor” travaram-se autênticas lutas na imprensa. *O Mundo* lançou um apelo aos “bons portugueses”, para que suspeitassem dessas mulheres, “impedindo por todas as formas que elas continuem no seu mentiroso papel de protectoras das vítimas de guerra, quando na verdade o que elas são é... filhas de Maria, netas de Loyola e acima de tudo irmãs de S. Vicente de Paula”. Em *A Montanha* barafustava-se contra as damas da flor que desviavam o dinheiro do povo para “bentinhos, catecismos e outras bugigangas”, enviando também quantias para os capelães militares “que anda[va]m gozando em França”⁴²⁷.

Esta campanha teve alguns frutos. O ministro do Interior ordenou aos governadores civis que procurassem inquirir como eram aplicadas as importâncias provenientes das festas da flor. Pretendia-se saber se havia sido enviado qualquer auxílio pecuniário a capelães militares ou se o dinheiro era gasto na aquisição de livros ou folhetos de propaganda religiosa⁴²⁸. O ministro da Justiça, Alexandre Braga, falando no Parlamento, lançou acusações aos católicos que, “aproveitando o lance da guerra e a coberto de uma hipócrita caridade”, utilizavam o dinheiro obtido na compra e oferta de “bugigangas e amuletos de pretos, procurando dominar pela superstição a fraqueza dos seus [dos soldados] espíritos”⁴²⁹.

⁴²⁵ *Ibidem*, nº 1197, 13/03/1917, p. 1, col. 3 e 1198, 14/03/1917, p. 1, col. 4.

⁴²⁶ *Ibidem*, nº 1262, 30/05/1917, p. 1, col. 5. Sobre a acção das mulheres na I Guerra Mundial, pode ver-se Maria Lúcia de Brito Moura, “A Assistência aos Combatentes na I Guerra Mundial – Um conflito ideológico”, *Revista Portuguesa de História*, UC, 2006.

⁴²⁷ *Ibidem*, nº 1258, 25/05/1917, p. 1, col. 3.

⁴²⁸ *Ibidem*, nº 1315, 5/08/1917, p. 1, col. 4.

⁴²⁹ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 8/8/1917. *O Dia* referiu-se às afirmações do ministro no nº 1318, 9/08/1917, p. 1, col. 2.

A instituição das «madrinhas de guerra» foi uma das formas encontradas pelo campo católico para tentar levar conforto – certamente o conforto religioso era relevante – aos combatentes. Também essa actuação foi grandemente contestada. O jornal *A Manhã* chamou para o assunto a atenção governamental, recomendando que fosse vigiada a correspondência que tais «madrinhas» enviavam aos soldados. Temia que elas fizessem “catequese religiosa” e que, em vez de levantarem as almas dos soldados com “inspirações patrióticas [...], acabrunh[ass]em e desvair[ass]em” o seu espírito⁴³⁰. Idêntica opinião tinha o general Correia Barreto, presidente do Senado e membro do directório republicano. Em Maio de 1917, ao discursar no cemitério do Alto de S. João, numa homenagem às vítimas do 14 de Maio (que, em 1915, pôs fim ao governo conservador de Pimenta de Castro), recomendou aos ouvintes que se conservassem atentos, pois a reacção ainda estava viva. Para corroborar a afirmação, apontou como reacccionárias as instituições de “pseudo-beneficência” aos soldados, salientando a das madrinhas de guerra, que esperavam ensejo de poder exercer a sua “obra nefasta”⁴³¹.

Todos estes factos demonstram que, em 1917, quando a guerra ocupava as atenções gerais e se afirmava a necessidade de uma pacificação dos espíritos, o campo mais activo dos anticatólicos continuava a considerar prioritária a guerra contra a Igreja Católica. Certamente, esse sector estaria muito menos forte em adeptos do que nos primórdios do período republicano. Mas as suas figuras de proa mantinham uma posição dominante na política nacional⁴³². Os exílios dos bispos de Lisboa, Porto, Braga e Évora⁴³³ revelam que o governo republicano pensava ter ainda capacidade para se impor às forças católicas.

⁴³⁰ *O Dia*, nº 1245, 9/05/1917, p. 1, col. 4.

⁴³¹ *Ibidem*, nº 1250, 15/05/1917, p. 1, col. 3.

⁴³² Alguns livres-pensadores, tão confiantes numa vitória fácil no início da República, iam abandonando as posições excessivamente sectárias. Sebastião de Magalhães Lima viria a confessar que, depois da guerra, o seu livre-pensamento sofrera uma grande evolução, não tolerando “os processos demagógicos doutros tempos. A época dos *matafrades* passou. A intolerância é incompatível com o espírito do século. Contrapor um dogma a outro dogma é um absurdo”. Cf. Sebastião de Magalhães Lima, *Episódios da Minha Vida (Memórias)*, 2ª edição, Lisboa, Liv. Universal de Armando J. Tavares, s. d., p. 249.

⁴³³ Nos capítulos IV e V foram feitas referências ao castigo imposto aos quatro bispos.

CAPÍTULO VIII

AS TENSÕES EM TORNO DA OBRIGATORIEDADE DO REGISTO CIVIL

1. A opção revolucionária pelo registo civil

A questão do Registo Civil extravasava muito para além da burocracia. Defensores e adversários compreendiam o carácter revolucionário de um processo que retirava Deus e a Igreja do centro da vida humana. Os principais momentos do caminho percorrido pelo homem – nascimento, casamento e morte, que para os crentes não passavam de etapas num percurso terrestre, de preparação para a verdadeira vida que se concretizaria num outro mundo – perdiam o seu carácter sagrado, interessando apenas para efeitos administrativos. O cristão cedia o lugar ao cidadão. Entende-se, assim, que todo o século XIX, esse século marcado pela liberalização e secularização, tivesse sido atravessado pela questão do Registo Civil, em Portugal como em outros países do ocidente.

Os revolucionários liberais tiveram consciência das novas necessidades decorrentes da construção de uma sociedade civil. Pelo decreto de 16 de Maio de 1832 foi instituído o registo civil em Portugal. Porém, como nunca chegou a ser regulamentado, na prática não teve qualquer efeito¹. Nos anos sessenta, a polémica em torno da redacção do Código Civil virá trazer para a ribalta a questão do registo civil. A sua regulamentação e, depois, obrigatoriedade, estarão na primeira linha do combate daqueles que entendiam que o Estado só podia garantir a cidadania quando dispusesse dos meios indispensáveis que lhe permitissem “exercer as suas tarefas de domínio e consensualização (educação nacional, serviço militar obriga-

¹ Fernando Catroga, “O livre-pensamento contra a Igreja”, cit., p. 285.

tório, segurança nacional e lançamento dos impostos)” e “extinguir a supremacia simbólica dos actos religiosos sobre os estritamente políticos”².

O aceso debate em torno do casamento, nos anos de 1865-1866, foi um dos episódios dessa luta. Para os católicos mais conservadores, a possibilidade de contrair casamento civil contrariava a Carta Constitucional – que afirmava ser o catolicismo a religião do Estado – e conduziria à dessacralização do matrimónio. É que, segundo a doutrina da Igreja, o matrimónio é um sacramento instituído por Deus, sendo condição imprescindível para a estabilidade familiar e social. O casamento civil feria a instituição familiar, rebaixando a condição da mulher e abrindo as portas ao divórcio³. A ligação, de causa e efeito, entre a união conjugal sem a bênção da Igreja e a sua fácil dissolução, foi insistentemente agitada em toda a polémica, pelo campo conservador. Contudo, a possibilidade do divórcio só muito marginalmente aparece entre os defensores da secularização do casamento, o que pode significar alguma cautela da sua parte, tendo em conta o tradicionalismo da sociedade portuguesa⁴. Em conformidade com as posições assumidas, o Código Civil de 1867 considera o casamento um contrato perpétuo e indissolúvel, embora possibilitando a separação judicial⁵.

A necessidade de fazer cumprir o estabelecido no Código conduziu a novas campanhas, empreendidas pelos livres-pensadores, apoiados pelas comunidades que seguiam confissões religiosas minoritárias, no sentido de se conseguir a regulamentação do que fora definido. Através do decreto de 28 de Novembro de 1878, o registo civil “facultativo” ficou, finalmente, acessível. Para os portugueses não católicos, era feito pelos administradores de cada concelho ou bairro, que acumulavam as anteriores funções com as de oficiais do registo civil⁶. Em conformidade com o legislado, o registo civil nem sequer era facultativo para todos os cidadãos, visto ser reservado aos não católicos⁷. Essa restrição era susceptível de vir a levantar problemas – o que aconteceu efectivamente –, embora alguns juristas tivessem desvalorizado a questão relativamente ao casamento⁸.

² Idem, *ibidem*, p. 278.

³ Idem, “A laicização do casamento e o feminismo republicano”, in *A Mulher na Sociedade Portuguesa – visão histórica e perspectivas actuais*. Actas do Colóquio, Coimbra, 20 a 22 de Março de 1985, Coimbra, Inst. Hist. Económica e Social e Fac. Letras Universidade de Coimbra, 1986, p. 135.

⁴ Opinião defendida por Maria de Fátima da Cunha de Moura Ferreira, *O Casamento Civil e o Divórcio 1865-1910 – Debates e Representações*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho, (texto policopiado), 1993, pp. 35 e ss.

⁵ Como faz notar Rui Cascão, “Família e divórcio na Primeira República”, in *A Mulher na Sociedade Portuguesa...*, cit., pp. 155-157.

⁶ Luís Vaz, *ob. cit.*, p. 19.

⁷ Segundo o disposto no Código Civil, o casamento civil destinava-se apenas aos não católicos. Essa condição não existia para os registos de nascimento e óbito. Mas o decreto de 28 de Novembro de 1878 alargou a restrição para todos os registos civis. Cf. Maria de Fátima da Cunha de Moura Ferreira, *ob. cit.*, p. 53, nota 23

⁸ Dias Ferreira, Marnoco e Sousa e Samuel Rodrigues interpretavam que o casamento, na prática, era facultativo, carácter “decorrente da salvaguarda do princípio da liberdade de consciência consubstanciado

O êxito do registo civil veio a ser muito reduzido. Mesmo em Lisboa, embora se tivesse verificado, depois de 1878, um crescimento, visível de ano para ano, no número de registos, o fenómeno era quase irrelevante em termos quantitativos⁹. A grande maioria da população continuava a dizer-se católica e a rotina impunha-se às inovações. Só os seguidores de outras confissões religiosas e os militantes anticlericais aproveitariam a alternativa oferecida. Em alguns casos, sobretudo nas zonas mais afastadas dos centros de militância anticatólica, surgiram obstáculos, criados pelas próprias autoridades, que faziam uma interpretação literal da lei. Aconteceu assim em Beja, nos alvares do século XX. O administrador concelhio, quando um cidadão pretendeu registar um filho, indeferiu o requerimento, alegando que o Registo Civil de nascimentos estava em vigor somente para os não católicos. O que, em sua opinião, não era o caso, pois os pais do recém-nascido eram católicos, o que tinham demonstrado ao terem-se consorciado numa igreja católica¹⁰.

Com o agudizar da guerra empreendida contra a influência do catolicismo na vida quotidiana, os avanços conseguidos no caminho da secularização iam parecendo muito insuficientes. Face ao pouco êxito do registo civil facultativo, impunha-se o avanço para o registo civil obrigatório. Só com esse carácter o registo se converteria numa arma ao serviço da laicização da sociedade. Os anticlericais, mesmo os mais moderados, não podiam consentir que a Igreja continuasse a controlar administrativamente os actos mais marcantes da vida dos cidadãos através dos assentos paroquiais, onde eram registados os baptismos, os casamentos e os óbitos. O Estado só seria soberano quando tivesse o seu próprio registo do movimento demográfico da população¹¹. Por outro lado, os livres-pensadores explicavam a grande influência da Igreja na sociedade pela gestão religiosa desses principais momentos da vida. Por isso, sentiam a urgência de retirar à Igreja essa capacidade, tornando obrigatório o registo civil. Como afirmava Fernão Botto-Machado, “conservar os registos do estado civil dos indivíduos na posse da Igreja, [seria] tornar o Estado dependente da tutela eclesiástica, [seria] não manter a soberania civil, [seria] convertê-lo numa teocracia de facto”¹². A luta para conseguir esse desiderato prende-se, assim, com a luta pela laicização da sociedade e pela

na lei, ao proibir-se que os oficiais do registo civil indagassem os contraentes sobre matéria religiosa”. Idem, *ibidem*, p. 44.

⁹ Como informa Fernando Catroga, que aponta, para o ano de 1898, 50 registos civis em Lisboa, num total de 4953 crianças nascidas. Cf. Fernando Catroga, “Decadência e regeneração no imaginário do republicanismo português dos finais do século XIX”, in *Los 98 Ibéricos y el Mar – Torre do Tombo*, Lisboa (28-29 de Abril de 1998), Madrid, Comisaría General de España, 1998.

¹⁰ Luís Vaz, *ob. cit.*, p. 21.

¹¹ Fernando Catroga, “O Livre-Pensamento contra a Igreja”, cit. e *O Republicanismo em Portugal...*, cit., pp. 336 e ss.

¹² Cit. por Idem, “O Livre-Pensamento contra a Igreja”, cit., p. 278.

separação da Igreja do Estado. Daí que, como aconteceu em outros países, medidas, aparentemente só com um carácter técnico, transportavam consigo uma carga ideológica mobilizadora de paixões¹³.

Não espanta que a *Associação Promotora do Registo Civil*, para além da sua campanha em favor da obrigatoriedade do registo civil, fosse a dinamizadora de acções que lhe parecia serem imprescindíveis no sentido de subtrair a sociedade e as consciências ao domínio, que considerava funesto, da Igreja. Tentando antecipar-se aos acontecimentos, os próprios governantes monárquicos, no final do anterior regime, estavam já abertos a essa necessidade. O último ministro da Justiça, Manuel Fratel, teria mesmo manifestado a intenção de apresentar às Cortes uma proposta de lei do Registo Civil¹⁴.

Registar civilmente o nascimento dos filhos, casar-se civilmente, optar pelo funeral civil dos familiares – ou até do próprio, através de disposições tomadas atempadamente – eram encarados como atitudes de grande civismo. O cidadão que praticava tais actos atestava, assim, o seu fervor na opção pelo ideal republicano. O facto era publicitado e comentado, em termos encomiásticos, pela imprensa desse campo. É significativo que, em meados de 1913, um republicano algarvio, ao pretender defender o administrador de Portimão que estava a ser alvo de acusações, tenha considerado importante informar, como se se tratasse da maior prova de republicanismo, que o dito funcionário se casara civilmente em 1907, quando João Franco estava no poder e era perigoso ser republicano¹⁵.

Nos finais de Setembro de 1910, em Sobral de Monte Agraço, por ocasião da visita do director de *O Mundo*, que era natural dessa localidade, o seu irmão realizou o registo civil dos três filhos. Outro correligionário aproveitou para registar oito filhos, que havia baptizado na altura própria. No jornal prometia-se que, brevemente, na mesma localidade, mais registos civis teriam lugar, pensando-se já na realização de uma festa cívica que celebrasse o evento¹⁶.

Já após a implantação da República, mas antes da entrada em vigor da lei do Registo Civil, em muitas regiões onde a ideia de registar civilmente os marcos principais da vida ainda provocava escândalo, os livres-pensadores – ou que como tal gostavam de ser considerados – viam na opção pelo registo civil um sinal de ilustração e libertação de superstições. O semanário *O Combate*, que se publicava na Guarda, ao noticiar, nos primeiros dias após o advento do novo regime, o casamento civil do filho de um republicano residente numa aldeia do distrito, opinava que esse acto tinha um significado especial, demonstrativo de como a luz da razão

¹³ René Rémond, *Introdução à História do Nosso Tempo*, cit., p. 249.

¹⁴ *O Dia*, 20/02/1911, p. 1, col. 1.

¹⁵ *Alma Algarvia*, Ano III, nº 126, 3/08/1913, p. 1, col. 2.

¹⁶ *O Mundo*, Ano XI, nº 3562, 29/09/1910, p. 1, col. 4.

ia iluminando os espíritos¹⁷. Do mesmo modo, o administrador de Moncorvo, ao realizar-se na administração da vila, em Fevereiro de 1911, um casamento civil que, segundo a sua óptica, fora muitíssimo concorrido, entendeu dever comunicar ao governador civil o importante acontecimento. Agradava-lhe, em especial, o modo como o povo havia recebido tal acto, o que provava, estar ele convencido ser o governo da República penhor seguro da sua liberdade de culto¹⁸.

2. O extremar de posições

Entre as primeiras medidas laicizadoras promulgadas pelo Governo Provisório, uma das que mais perturbou as consciências católicas e agitou a opinião pública foi a lei do divórcio. Objecto de polémica nas últimas décadas da monarquia, a questão do divórcio entrosava na questão do casamento civil. Os seus defensores afirmavam a origem puramente humana do casamento e da família, o que colidia com o pensamento católico, que insistia na sua instituição divina¹⁹.

Deve ter-se em conta que a indissolubilidade do casamento, afirmada no Código Civil, podia ser encarada como uma ficção. Na ausência de divórcio, existia a possibilidade de separação judicial e muitos casais recorriam ao tribunal para resolver as suas contendas. Naturalmente, muitos outros separavam-se sem recorrer à via judicial²⁰. Atendendo a essa realidade e, sob a influência das discussões que, em torno do problema, tinham lugar em França, onde a lei do divórcio acabou por se promulgada em Junho de 1884²¹, o deputado Luís António Gonçalves de Freitas apresentou um projecto de lei que mereceu atenção muito reduzida²². Passado algum tempo, o deputado da maioria progressista, Sampaio e Melo, aparece como o paladino do divórcio, tendo apresentado em 1900 e, uns anos depois, em 1908 e 1909, um projecto de lei. Também aqui o deputado era animado pelo interesse

¹⁷ *O Combate*, Ano VI, nº 280, 22/10/1910, p. 2, col. 4.

¹⁸ Arquivo Distrital de Bragança, *Correspondência Interna*, cx. 0055. As opções em torno do registo civil podiam originar discórdias familiares. Em Novembro de 1910, um tipógrafo, no receio de vir a ser vítima de juízos desfavoráveis da parte dos correligionários, em carta dirigida a *O Mundo*, explicou que o filho recém-nascido, que ele registara civilmente, fora depois baptizado a pedido de sua mulher. O homem acusava, não tanto a esposa, mas o sacerdote que baptizara a criança sem consentimento do pai. Cf. *O Mundo*, Ano XI, nº 3613, 9/11/1910, p. 6, col. 6.

¹⁹ Sobre esses debates que agitaram alguns sectores da opinião pública veja-se Pedro Delgado, *Divórcio e Separação em Portugal – Análise Social e Demográfica – Século XX*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996, pp. 27-43.

²⁰ Rui Cascão, “Família e divórcio na Primeira República”, cit., p. 157. Segundo este autor, do censo de 1900 constavam 2579 pessoas separadas judicialmente.

²¹ Em França o divórcio fora estabelecido em 1792. Com a Restauração a lei foi revogada e, apesar de a questão ter voltado a ser objecto de debate em diversas ocasiões, somente em 1884 a lei foi aprovada. Cf. Maria de Fátima da Cunha de Moura Ferreira, *ob. cit.*, p. 92, nota 1.

²² *Idem, ibidem*, p. 97.

que o tema estava a merecer em diversos países – Brasil, Itália, Argentina, Mónaco, Uruguai – onde tinham sido apresentadas propostas nesse sentido²³.

Seria muito linear, em toda esta questão do divórcio, pensar que ela dividia simplesmente católicos e não católicos ou conservadores e progressistas. Pessoas tidas como avançadas, libertas de qualquer tutela eclesiástica, estavam contra, em nome do interesse da sociedade, que devia sobrepor-se ao interesse individual e aos sentimentos egoístas e passageiros²⁴. No campo contrário, muitos dos seus defensores colocavam o indivíduo acima da sociedade, sublinhando o direito de cada um à felicidade. Porém, também neste campo podemos encontrar alguns dos que priorizavam a sociedade relativamente ao indivíduo. O médico Carrasco Guerra reclamava para os profissionais da medicina o direito a intervir na legislação, defendendo que a eles incumbia patentear a necessidade do divórcio, mostrando como a sociedade se deixava atingir pela sífilis, alcoolismo, tuberculose e outros flagelos que, pelo casamento legal e religioso, se difundiam ainda mais²⁵. É um exemplo de como os detentores de um saber, que se vinha impondo numa sociedade enaltecadora da ciência e do direito ao bem-estar, reivindicavam, em nome da saúde pública, o poder de vigiar os comportamentos. Entravam, deste modo, em conflito com as ciências jurídicas, as quais gozavam de um estatuto inquestionável, até então, na medida em que mantinham uma posição hegemónica nas diversas esferas do poder, fornecendo legisladores, ministros, juízes, advogados²⁶.

A implantação da República, num ambiente de exasperação do problema religioso e de um fermentar de emoções integrado numa esperança de redenção da Pátria, foi o momento escolhido para relançar a necessidade do divórcio. O jornal *O Dia* envolveu-se na campanha, defendendo, a 20 de Outubro de 1910, que “a lei do divórcio é das que mais se impõe no presente momento”²⁷. A 5 de Novembro o mesmo jornal publicou uma entrevista concedida pelo advogado Cunha e Costa e pela directora do jornal *Mulher* (Albertina Paraíso), patrocinadores activos da lei²⁸. Acompanhando a evolução política do conhecido advogado republicano e do director de *O Dia*, Moreira de Almeida – no final da Monarquia, era, como já foi dito, seguidor de José Maria de Alpoim, chefe dos dissidentes progressistas, tendo acolhido a República sem qualquer hostilidade –, que aqui nos

²³ Idem, *ibidem*, p. 93.

²⁴ Em 1908 o “papa” dos positivistas portugueses, Teófilo Braga, escrevia: “a questão do divórcio está posta com todo o particularismo egoísta do indivíduo interessado, que não concebe que há um organismo mais forte, a Família, célula de um grande aparelho que tem uma energia invencível, a Sociedade, para o qual o indivíduo só existe como par conjugal”. Idem, *ibidem*, p. 126.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 116.

²⁶ Idem, “Entre saberes: a centralidade do saber jurídico na consubstanciação da ordem liberal”, in *Revista de História das Ideias*, nº 24, Coimbra, IHTI, 2003 e Maria Rita Garnel, “O poder intelectual dos médicos...”, cit.

²⁷ Maria de Fátima da Cunha de Moura Ferreira, *O Casamento civil e o Divórcio...*, cit., p. 169.

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 171.

aparecem combatendo no campo da vanguarda liberal, constatamos que ambos virão a integrar o partido monárquico²⁹. O que, mais uma vez vem mostrar como todas estas questões não podem ser analisadas com a simpleza com que são vistas com frequência, remetendo para um conservadorismo inevitavelmente católico e monárquico todas as opções que parecem menos consentâneas com a modernidade e deixando as opções mais “progressistas” para um republicanismo visto sempre como idealmente avançado.

Compreende-se que a promulgação da Lei do Divórcio, em 3 de Novembro, tivesse sido recebida com grande inquietação pela opinião pública mais conservadora, que a encarava como uma medida de ataque à família, porta aberta à imoralidade e à decomposição social. Mais do que a expulsão das congregações religiosas, mais do que outras medidas que veiculavam o propósito de banir a religião da vida quotidiana, foi essa lei, que pretendia reduzir o casamento a um contrato entre dois indivíduos – o divórcio era permitido a todos, mesmo aos que eram casados pela Igreja – perdendo, desse modo, o seu carácter sacramental, que provocou as maiores tensões. Pode afirmar-se que, até aí, não existia, verdadeiramente, qualquer diferença, em questões de moral, entre republicanismo e catolicismo. A moral republicana assentava na moral cristã, defendendo a honestidade, a solidariedade, o amor à Pátria, o respeito pela família, valores que iam ao encontro dos que eram pregados pelo cristianismo. Agora, dava-se o rompimento³⁰, na medida em que o sector conservador acreditava ser o divórcio “uma etapa bem avançada para o desmoronamento da família, da tradição e da paz do povo português”³¹. Não espanta, por isso, que até entre os defensores do novo regime a lei fosse recebida com reticências. Escrevendo num jornal de Lamego, um republicano confessava ser contra o divórcio. Contudo, não ousou criticar abertamente a medida governamental, pela grande confiança que depositava na “clara inteligência” de Afonso Costa³².

Os liberais moderados, mesmo entre o clero, tentavam convencer os medrosos de que a lei não obrigava os casais a divorciarem-se. No semanário republicano *A Fronteira*, que se publicava em Elvas, o padre Marques Serrão, presidente da Comissão Administrativa do município, afirmava que a lei não era ofensiva para

²⁹ Como já foi referido em capítulos anteriores, Moreira de Almeida, entre Outubro e Dezembro de 1910, retirara o seu nome do cabeçalho do diário. Mas é claro que continuava a dirigi-lo. Depois de ter feito uma análise da *Lei da Separação* pouco favorável para o governo, caiu em desgraça perante o republicanismo mais radical, tendo pago a sua frontalidade com assaltos ao jornal e, mesmo, a prisão e o exílio. Quanto ao Dr. Cunha e Costa, como refere Oliveira Marques, foi membro do Partido Republicano Português até 1911 e “passou-se depois para os Monárquicos e Católicos, tornando-se implacável inimigo de Afonso Costa”. Cf. A. H. de Oliveira Marques, *Correspondência Política de Afonso Costa 1896-1910*, Lisboa, Editorial Estampa, 1982, nota 1 da carta nº 58, p. 74.

³⁰ Como diz René Rémond, a propósito da lei do divórcio decretada em França, em 1884. René Rémond, *Une laïcité pour tous*, Paris, Les Éditions Textuel, 1998, p. 27.

³¹ João Mascarenhas de Mello, cit. por Pedro Delgado, *ob. cit.*, p. 39.

³² *A Semana* (Lamego), Ano XIII, nº 654, 12/11/1910, p.1,col. 1.

a religião, pois o divórcio não se destinava aos católicos. Para estes, na medida em que não tornava os divorciados hábeis para contrair novo matrimónio – religiosamente – ficava equiparado à separação de bens. Apresentava o exemplo da Bélgica, país governado por um partido católico, e que admitia o divórcio³³. Estes argumentos não convenciam muitos sacerdotes, pois temiam que a lei civil se viesse a sobrepor à lei de Deus. Receavam a desordem social.

A repugnância dos seguidores da Igreja pelo divórcio explica as críticas dirigidas por Abúndio da Silva a certos católicos que, embora tendo-se em conta de bons cristãos, recorriam à lei do divórcio por conveniência. Estando judicialmente separados de pessoas e bens, desejavam absoluta liberdade para dispor dos seus haveres. A sua consciência não se sentia perturbada, visto que, ao divorciarem-se, não tencionavam casar novamente. Ignoravam o “escândalo” que essa atitude provocava e que constituía um “ultraje” à sua fé³⁴. O divórcio estava, assim, no centro da «guerra religiosa». Aliás, para alguns militantes, parecia que a opção pelo divórcio estava de acordo com o mais puro republicanismo. Um semanário da vila nortenha de Sinfães, referindo-se a um divórcio – talvez o primeiro da região – criticava os que tudo faziam para que não se concretizasse. Apontava-os como sendo reacconários, desejosos que a lei não se cumprisse, querendo “asfixiar a voz da lei”³⁵.

Se a lei do Divórcio tinha subjacente uma concepção de casamento que não cabia nos parâmetros tradicionais, tornava-se necessária nova regulamentação do sistema familiar. As leis da Família, publicadas em 25 de Dezembro, em especial a lei do Casamento – que estabelecia ser o casamento civil o único vínculo válido de união conjugal³⁶ – estão na sequência da lei de 3 de Novembro. Como faz notar Fernando Catroga, estas leis republicanas, ao contrário do que faziam crer os seus adversários, procuravam dignificar a família monogâmica e patriarcal, “recobrando-a com uma espécie de sacralidade laica”, visível na elevação do dia 25 de Dezembro (dedicado à família) a feriado nacional³⁷.

As leis do divórcio e do casamento, pelas inquietações que levantavam, preparavam já os católicos para a lei do registo civil. Esta estava na sequência daquelas. Todas pretendiam afirmar a preeminência do civil sobre o religioso, mostrando-se indiferentes ao carácter sacramental das cerimónias católicas.

Perante o simbolismo assumido pela opção relativamente ao registo civil, é natural que as posições se extremassem a esse respeito. Mas nem todos os católicos sentiam repugnância pela instituição. Ouviam-se vozes defendendo ser natural que

³³ *A Fronteira*, Ano I, nº 2, 11/06/1911, p. 1, col. 1.

³⁴ M. Abúndio da Silva, *Cartas a um Abade...*, cit., pp. 215-216.

³⁵ *Echos de Sinfães*, Ano I, nº 71, 4/07/1911, p. 3, col. 3. Em outro número, escrevia-se: “Aperta-se cruelmente a lei do Divórcio nos tentáculos dissolventes da reacção”. *Ibidem*, nº 72, 11/07/1911, p. 1, col. 1.

³⁶ Pedro Delgado, *ob. cit.*, p. 54.

³⁷ Fernando Catroga, “A Laicização do Casamento...”, cit., p. 145.

o Estado quisesse controlar os momentos de passagem – nascimento, casamento e óbito – tão importantes para os indivíduos e para as sociedades. Os católicos teriam somente de fazer duas despesas: pagar o registo civil e o registo religioso. Mas, como o pagamento só seria exigido a quem tivesse recursos suficientes, a nova lei não traria graves consequências³⁸. Moreira de Almeida, director de *O Dia*, compreendia que o Estado não poderia alhear-se da inscrição do cidadão na sociedade civil nos momentos marcantes da vida. Opinava, porém, que a lei deveria ser discutida e votada nas Constituintes³⁹.

Os adversários das alterações que se avizinhavam não as viam como necessárias, na medida em que o registo católico se encontrava, em grande parte, secularizado, pois estava submetido a normas, cláusulas e sanções determinadas pelo poder civil. Consideravam mesmo como um vexame para os católicos a obrigação de se registarem civilmente. Suspeitavam que os anticlericais, ao insistirem tanto na obrigatoriedade do registo civil, desejavam lançar a confusão sobre as populações e, assim, acabar com os ritos sagrados do baptismo, matrimónio e sepultura eclesiástica, substituindo “estes sagrados ritos por essa instituição ateia e materialista”⁴⁰. Conhecendo a profunda ignorância religiosa da maioria da população que se dizia católica, o que conduzia a convicções pouco firmes, os homens da Igreja temiam que os povos se contentassem com o registo civil, por desconhcerem a diferença entre as duas cerimónias e por não estarem dispostos a proceder ao necessário pagamento. Aliás, em algumas paróquias, sobretudo naquelas em que as populações estavam mais afastadas da prática religiosa, sempre que surgiam desavenças entre os fiéis e o pároco – e isso era frequente quando se tratava de arcar com determinadas despesas impostas pelos registos – vinha ao cimo a ameaça de recorrer ao civil. Temiam, por isso, que, a partir do momento em que este se tornasse obrigatório, mais facilmente se ficariam por aí. Em vez do baptismo, haveria uma cerimónia profana que deixaria pagãs, fora da Igreja e “em exclusão eterna da glória” as pobres crianças. Em vez do matrimónio, um sacramento tão importante para a sociedade, existiria o “concubinato legal, sem dignidade nem graça de Deus”, um simples ajuste que facilmente se dissolveria através do divórcio. Daqui resultaria a dissolução da família e a desmoralização da sociedade⁴¹.

Mesmo sem ter em conta as desinteligências que pudessem existir entre pároco e paroquianos, a ignorância das populações constituía o grande perigo. Na verdade, os problemas derivados das confusões com o registo civil, fruto da ignorância religiosa, já tinham começado no anterior regime. Numa freguesia do concelho

³⁸ Era esta a posição de um semanário que se publicava em Póvoa de Varzim, *O Liberal*, Ano XVI, nº 797, 18/12/1910, p. 2, col. 1.

³⁹ *O Dia*, 20/02/1911, p. 1, col. 1.

⁴⁰ *Revista Catholica*, Ano XX, nº 79, 5/10/1910, p. 634.

⁴¹ *Ibidem*, nº 80, 8/10/1910, p. 643.

de Tavira, um casal consorciara-se pelo civil, embora, no dizer do articulista que deu publicidade ao caso, ambos fossem “católicos militantes”. A afirmação tinha algum sentido, pois que, chegado o tempo da Quaresma, ambos se dirigiram à igreja para se confessarem, naturalmente na intenção de cumprir o preceito da desobriga imposto pela Igreja Católica. O pároco negou-se a atendê-los, alegando que os mesmos se encontravam excluídos do grémio da Igreja⁴².

Os militantes anticatólicos contavam precisamente que, com essa confusão, o povo iria deixando de sentir a necessidade de recorrer à Igreja. Não é por acaso que a *Associação do Registo Civil*, que dirigia a campanha pela implantação da obrigatoriedade do registo civil, ocupava o lugar dianteiro no combate à Igreja Católica. Às reservas dos padres os anticlericais contrapunham que os mesmos mostravam não ter confiança nos sentimentos religiosos da população. Temiam que, ao serem obrigados a fazer o registo civil, muitos se esqueceriam de ir à igreja, pelo que o padre veria os seus rendimentos reduzidos⁴³. O realçar do aspecto económico indicia, uma vez mais, até que ponto se encarava o padre como alguém preocupado somente com o lado material da profissão. Mas, mesmo não se tendo tal visão, parece evidente que esse aspecto tinha a sua importância. Escrevendo para o jornal *O Dia*, o cônego Jordão de Almeida, prior de Moura, adivinhava na lei do registo civil um avolumar de dificuldades económicas para os padres, muitos deles a viver em situação de miséria. Previa igualmente dificuldades para os católicos pobres que, sendo obrigados a fazer despesas com o registo dos filhos, seriam agravados com os custos decorrentes da cerimónia religiosa⁴⁴.

Entre o Registo Civil e a Igreja a luta era desigual, visto que as duas entidades não dispunham das mesmas armas. O registo civil era obrigatório e a cerimónia religiosa tinha carácter facultativo. Astuciosamente, a lei obrigava o padre a desempenhar o papel de inspector do cumprimento da mesma, na medida em que, segundo estabelecia o art. 312.º, os párocos só podiam realizar as cerimónias de baptismo, casamento e funeral mediante a apresentação de certidões comprovativas de que havia sido feito previamente o registo civil de nascimento, casamento ou óbito. Os sacerdotes que não cumprissem o determinado no art. 312.º – ou, pior ainda, os que celebrassem o acto religioso sem ter sido previamente realizado o registo civil – eram ameaçados com a dureza da lei. Esta exigência incomodava sobremaneira os membros do clero, os quais não entendiam a que propósito um Estado, que não reconhecia qualquer valor jurídico e social aos actos religiosos, impedia que cada um livremente os praticasse⁴⁵.

⁴² *Província do Algarve*, Ano III, nº 102, 5/10/1910, p. 1, col. 4.

⁴³ *Ibidem*, nº 116, 4/02/1911, p. 1, col. 1.

⁴⁴ *O Dia*, 20/02/1911, p. 1, col. 6. A respeito dos católicos pobres o sacerdote deixava entrever que a Igreja não lhes levantaria dificuldades, tendo “abertas as suas portas”.

⁴⁵ Cônego Joaquim Maria Lourenço, *ob. cit.*, p. 110. Essa exigência não se fazia sentir somente na legislação portuguesa. O Código Penal francês, nos artigos 199.º e 200.º, proibia os ministros do culto de procederem

3. Os “padres civis”

Os militantes do Registo Civil eram os primeiros a alimentar no seio das populações a confusão entre o registo civil e a cerimónia religiosa. Propunham-se, deste modo, eliminar aquilo que consideravam como práticas obscurantistas, próprias de gente atrasada. Já no final da Monarquia se gerara grande polémica em Gouveia, onde um influente republicano desta vila – Pedro Botto-Machado – que se apresenta para ser padrinho de uma criança, não foi aceite pelo pároco devido a certas afirmações proferidas publicamente tempos antes e que atestavam a sua situação de não católico. O «padrinho», chamando a mãe da criança a Gouveia, convenceu-a a registá-la civilmente. Porém, consciente de que não era possível apagar bruscamente dos espíritos os antigos rituais, usou, para designar a cerimónia civil, o mesmo termo usado para a cerimónia religiosa: baptizado⁴⁶. Não se trata de um caso isolado. O próprio legislador, no art. 111.º da Lei do Registo Civil, serviu-se “maliciosamente”⁴⁷ dos termos de padrinho e madrinha para designar as testemunhas do registo de nascimento e de casamento. Naturalmente, numerosos funcionários da República utilizavam essas designações.

Com a entrada em vigor do decreto que impunha a obrigatoriedade do registo civil, as ocorrências envolvendo funcionários encarregados destes serviços, que se permitiam atitudes de dissuasão contra a ida à igreja, davam origem a descontentamento. Em ofício dirigido ao ministro da Justiça, com data de 18 de Julho de 1911, o Patriarca de Lisboa denunciou a actuação de alguns oficiais do registo civil que se negavam a entregar o boletim comprovativo do registo de nascimento, sem o qual era impossível ao pároco efectuar o baptismo. Lançavam “o ridículo e cobriam de motejos o sacramento do baptismo”, chegando a ameaçar com prisão os pais das crianças que, depois de realizado o acto civil, pretendessem ir à igreja para o acto religioso⁴⁸.

Talvez estes casos não fossem muito frequentes, como sublinhou o próprio patriarca. Mas eles não eram exclusivos do Patriarcado. Em Maio de 1911, numa

a um casamento se os interessados não apresentassem prova de ter realizado o casamento civil. Cf. Jean Boussinesq, *ob. cit.*, p. 15. No Brasil, o decreto de 24/01/1890, ao tratar do casamento civil, não impunha que o acto civil fosse realizado em primeiro lugar. Perante a oposição do clero católico, com actos de aconselhamento à não observância da lei, foi publicado o decreto de 26/06/1890, impondo a celebração do acto civil antes do religioso. Cf. Edgard Carone, *A República Velha*, vol. II – *Evolução Política (1889-1930)*, São Paulo, Difel, 1983, p. 29.

⁴⁶ Maria Lúcia de Brito Moura, *Viver e Morrer em Gouveia...*, cit., p. 136.

⁴⁷ A. Jesus Ramos, “A Igreja e a I República – A reacção católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-1911”, in *Didaskalia*, 1983, p. 270.

⁴⁸ Arq. Hist. Patriarcado, *Livro 1º da Correspondência...*, cit, nº 126. *A Voz da Verdade* transcreveu o texto no seu nº 34, 24/08/1911, p. 400. A acusação lançada sobre um funcionário do registo civil, de criar dificuldades aos pais que desejavam o boletim comprovativo do registo, necessário ao baptizado, aparece ainda em 1917. Apontava-se o funcionário de Monção. Cf. *Notícias de Viana*, Ano I, nº 56, 22/07/1917, p. 1, col. 6.

conferência em Vale de Remígio – Mortágua – o administrador concelhio afirmou que o baptismo ficava feito no registo civil⁴⁹. Na mesma direcção apontava o célebre ex-padre Borges – assim considerado por alguns, mas não pelo próprio, que continuava a reivindicar para si o título de padre –, muito conhecido na zona de Mortágua e Santa Comba Dão. Sendo funcionário do registo civil, após o casamento aconselhava os casais a dispensarem a cerimónia religiosa, porque já estavam casados e “muito bem casados”⁵⁰. Do mesmo modo procedia o encarregado do registo civil de Pedrógão, no concelho de Torres Novas. Aliás, segundo se afirmava, este funcionário, que era farmacêutico, logo após ser nomeado asseverava que era igual ao Papa e podia tanto como ele. Referia-se, naturalmente, ao poder de baptizar e de casar. Procurava dissuadir as pessoas de irem à igreja fazer o baptismo ou o casamento, dizendo que o baptizado ou o casamento já estava feito. Exigia que as testemunhas do registo civil fossem nomeadas “padrinho” e “madrinha”. Recusava-se, muitas vezes, a fazer o casamento sem ser no próprio dia da cerimónia religiosa, para coagir os nubentes com os seus convidados a participar no registo, com todo o aparato⁵¹. Como já foi dito, em Santa Catarina, no concelho de Caldas da Rainha, o ajudante do registo civil, livre-pensador, exigia que os sinos da Igreja repicassem – como era hábito por ocasião de um baptizado – quando procedia a um registo de nascimento⁵², o que pode ser visto como desejo de alimentar a confusão. Essa intenção parece evidente igualmente na actuação de um funcionário dum posto do registo civil no concelho de Torres Novas. Quando se realizava um casamento, esse funcionário, que se intitulava “padre civil”, mandava que os noivos dessem a mão um ao outro, imitando a cerimónia religiosa⁵³.

Todos pareciam compreender que, às cerimónias realizadas numa repartição pública, perante funcionários desempenhando as suas funções com frieza burocrática, faltava o calor emocional dos rituais que tinham lugar no espaço sacralizado do templo. Em outros países onde foi imposta a obrigatoriedade do registo civil, antes de Portugal, tivera-se igualmente consciência de que a indiferença gelada vivida numa repartição pública não poderia satisfazer populações acostumadas a encarar os momentos de passagem como etapas sagradas da vida. Havia que introduzir a emoção no domínio do burocracismo. No México, nos anos 50 do século XIX, no decorrer do processo de laicização, quando se procuravam novas liturgias cívicas em torno do “sacramento da pátria”, foi redigida uma “epístola

⁴⁹ *Correio da Beira*, Ano I, nº 14, 17/05/1911, p. 5.

⁵⁰ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano I, nº 39, 21/04/1912, p. 2, col. 3.

⁵¹ Segundo declarações do Padre Luís dos Santos, inseridas no semanário *A Guarda*, Ano VIII, nº 341, 28/04/1912, p. 3, col. 2.

⁵² *O Radical*, Ano II, nº 80, 22/08/1912, p. 2, col. 2. Este caso já foi referido no Cap. VII, a propósito das questões em torno dos sinos.

⁵³ *A Guarda*, Ano IX, nº 384, 23/02/1913, p. 3, col. 2.

aos noivos”⁵⁴, doravante obrigados a celebrar o casamento civil. Em França, alguns militantes do livre-pensamento, não satisfeitos com a simples inscrição dos recém-nascidos na repartição do registo civil, foram inventando toda uma liturgia de «baptismo» civil. A partir de 1890 organizavam-se, em algumas regiões, cerimónias de «baptismos» colectivos, surgindo mesmo sociedades especializadas neste cerimonial. As crianças eram colocadas sob “la tutelle morale et philosophique” de padrinhos e madrinhas laicos⁵⁵. Nos anos trinta do século XX, sob a égide de associações revolucionárias de trabalhadores livres-pensadores, proceder-se-á a «baptêmes rouges». Estas cerimónias laicas tinham lugar em edifícios que, pelas suas funções, assumiam o papel de templo cívico: a *mairie*, o templo maçónico, a casa do povo. Por vezes, as crianças ostentavam no vestuário as cores nacionais. Os «padrinhos» juravam dar apoio moral na educação da criança, dentro do espírito de cidadania e livre-pensamento⁵⁶.

Também em Espanha – em Barcelona, pelo menos – houve casos de «bautizos cíviles» nos primeiros anos do século XX. O acontecimento era anunciado na imprensa. Uma comitiva partia de um dos centros republicanos da cidade, percorrendo as ruas até à repartição do registo civil. No cortejo participavam representantes de organizações racionalistas com suas bandeiras. No regresso ao centro republicano, havia refrescos, discursos e baile⁵⁷.

A sobrevivência de todos estes rituais revela que, como diz Mircea Eliade, mesmo numa perspectiva a-religiosa da existência, subsistem “vagas recordações e nostalgias de comportamentos religiosos abolidos”⁵⁸.

Em Portugal também os registos de nascimento eram seguidos, por vezes, de festas de confraternização, que traduziam “o desejo de conferir uma dimensão ritual ao registo civil de modo a dar-se dignidade às ideias e valores que estavam subjacentes à sua escolha”⁵⁹. A eleição dos nomes para os recém-nascidos podia reflectir igualmente as opções ideológicas dos pais ou dos militantes influentes que conseguiam impor essa preferência. Evocavam-se os “santos” da nova religiosidade cívica ou que traduzissem as “expectativas existenciais, históricas e políticas”⁶⁰. Tornam-se mais comuns os nomes Teófilo, Vítor Hugo, Rousseau, Aurora, Esperança, aparecendo outros com sonoridade revolucionária: Liberdade, República...⁶¹ Conquanto tais opções sejam minoritárias, elas integram-se numa luta contra o

⁵⁴ Andrea Riccardi, *O Século do Martírio*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002, p. 301.

⁵⁵ Jaqueline Lalouette, *La Libre Pensée*, cit., p. 369.

⁵⁶ Idem, *ibidem*, pp. 368 e ss.

⁵⁷ Julio de la Cueva Merino, “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910”, in *El Anticlericalismo* (Rafael Cruz, ed.), Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 114 e s.

⁵⁸ Mircea Eliade, *ob. cit.*, pp. 193-194.

⁵⁹ Fernando Catroga, “Decadência e regeneração no imaginário do Republicanismo Português...”, cit., p. 439.

⁶⁰ Idem, *ibidem*, pp. 442 e ss.

⁶¹ Antropónimos retirados de idem, *ibidem*, pp. 441-443.

predomínio da Igreja que, seguindo disposições aprovadas no Concílio de Trento, recomendava aos católicos que escolhessem nomes de santos que servissem de padroeiros junto de Deus⁶². Nesta luta em torno dos nomes das crianças, compreende-se que, nos primórdios do registo civil obrigatório, o encarregado do registo civil de Azevo, no concelho de Pinhel, recusasse os nomes “Jesus” e “dos Santos”⁶³. Não seria caso único. Em 1917 – passado o período agudo da campanha anti-religiosa – um jornal católico informou que o ajudante do registo civil de Monção não consentia que fossem dados os nomes de Maria dos Anjos, Maria do Céu e Maria de Lourdes⁶⁴.

Em resposta às acusações que, de todos os lados, se faziam ouvir sobre abusos cometidos pelos funcionários do registo civil, através da portaria de 11 de Setembro de 1911 o ministro da Justiça advertiu os funcionários do registo civil de que lhes era vedado, não só inquirir das crenças dos cidadãos, como fazer referências e apreciações sobre essa matéria. Toda a alusão à religião professada pelos que se deslocassem à repartição podia ser encarada superiormente como “indelicadeza profissional” e, até, como “crime de injúria”. Chamava-se ainda a atenção para o facto de que, por serem os actos do registo civil dos mais graves e solenes da vida dos cidadãos, a atitude dos funcionários teria de ser igualmente grave e solene, devendo acolher os cidadãos com “a mais perfeita urbanidade” e mostrar-se “cortes, pressurosos, valedores e afáveis”⁶⁵. Mas a continuação das queixas leva a pensar que a portaria nem sempre foi respeitada.

As funções destes funcionários da República não estavam circunscritas aos registos de nascimento, casamento e óbito. Tinham de cumprir outras tarefas até aí reservadas aos párocos, nomeadamente as relacionadas com os recenseamentos eleitoral e militar⁶⁶. Assim, não espanta que os próprios se olhassem e desejassem ser olhados pelas populações como autênticos padres civis. Desenvolviam esforços para substituir no espírito dos povos os anteriores guias espirituais e orientadores de rituais que estariam ultrapassados. O encarregado do registo civil, ao lado do professor primário, deveria ser agente de laicização. Mas, ao contrário dos professores, que eram praticamente os mesmos da Monarquia, com estes funcionários, recrutados pelos detentores do novo poder, houve o maior cuidado na sua selecção. A imprensa apoiante do regime elogiou o ministro da Justiça que, perante a necessidade de preencher milhares de vagas nessas funções, se dirigiu aos governadores civis para que estes, de acordo com as comissões paroquiais,

⁶² Idem, *ibidem*, p. 439.

⁶³ A *Guarda*, Ano VIII, nº 333, 25/02/1912, p. 3, col. 1.

⁶⁴ *Notícias de Viana*, Ano I, nº 56, 22/07/1917, p. 1, col. 6.

⁶⁵ *Diário do Governo*, 12/09/1911.

⁶⁶ De acordo com uma circular dirigida aos funcionários do registo civil. Cit. por A. Morgado, *ob. cit.*, vol. III, tomo XI, p. 103.

indicassem aqueles que em tais lugares deviam ser colocados. Garantia-se que a opinião pública republicana aplaudia tal modo de proceder⁶⁷.

A nomeação destes funcionários nem sempre decorria pacificamente. Formavam-se facções entre os republicanos, cada qual lutando por colocar o seu protegido. Em Março de 1911, na cidade de Évora, as comissões distritais e paroquiais não concordavam com o nome indicado pela comissão municipal para exercer funções de conservador do registo civil. Um grupo pugnava por um livre-pensador e maçom; o outro defendia um indivíduo, que era apontado pelos adversários – talvez sem qualquer fundamento – como sendo monárquico⁶⁸.

No respeito para com o Registo Civil esperava-se que o exemplo viesse dos seus funcionários. Eles deviam ser os apóstolos da nova instituição. A direcção do *Centro Doutor Teófilo Braga*, de Valongo, entre outras reivindicações apresentadas perante o governador civil, solicitou a nomeação de um bacharel para oficial do Registo Civil. Mas o desejo não parece relacionar-se com preocupações quanto aos serviços da mesma repartição. Pedia-se a sua nomeação “para animar a propaganda democrática e interpretar as leis da República”⁶⁹.

Com tantas exigências sobre a ortodoxia republicana destes funcionários compreende-se a indignação de *O Mundo* pelo facto de um oficial do registo civil ter casado religiosamente. O funcionário, objecto de tanta atenção, fizera a cerimónia civil em casa, “escondidamente”. Em seguida, a noiva envergou outro vestido e seguiram para a igreja, onde se realizou, com toda a solenidade, o casamento. Avaliando o acontecido – “deveras lamentável” –, o redactor emitiu a opinião de que alguns funcionários não compreendiam os deveres morais que derivavam da natureza das suas funções⁷⁰.

Mas havia pior. Um cidadão informou a *Associação do Registo Civil* – para que os seus representantes pudessem tomar as providências que o assunto requeria – que “o conservador do Registo Civil de Vila do Conde, dr. Cunha Reis, faz abertamente campanha difamatória contra a Lei do Registo Civil e oferece dinheiro a quem o não tem para que vão à igreja repetir os registos por ele feitos”⁷¹.

⁶⁷ *Portugal Novo*, Ano I, nº 12, 26/02/1911, p. 1, col. 2. Este semanário republicano, que se publicava em Gondomar, repetia a opinião veiculada pelo diário *O Mundo*.

⁶⁸ *O Carbonário* (Évora), Ano I, nº 18, 26/03/1911 e nº 19, 2/04/1911.

⁶⁹ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência Recebida pelo Governo Civil*, M 875.

⁷⁰ *Sul da Beira* (transcrevendo de *O Mundo*), Ano II, nº 79, 29/05/1913, p. 2, col. 1. Outro jornal esclareceu que o oficial do registo civil, cujo comportamento se censurava, era Pedro Gouveia, de Tomar, amigo e cor-religionário de Afonso Costa. Cf. *O Radical* (Leiria), Ano III, nº 117, 29/05/1913, p. 1, col. 6. Este semanário referiu-se igualmente ao “escarcéu” feito pelo diário *O Mundo*, ao saber-se do casamento, pela Igreja, de outro cidadão de quem se esperaria diferente postura. Tratava-se do notário do Bombarral. *Ibidem*, Ano III, nº 103, 13/02/1913, p. 2, col. 2.

⁷¹ Luís Vaz, *ob. cit.*, p. 26.

4. Os padres acusados de hostilidade para com o registo civil

Numerosos padres, mesmo os que afirmavam não ser contrários ao registo civil, sentiam que fazia parte das suas atribuições a elucidação dos paroquianos relativamente aos deveres para com o poder civil e para com Deus. Esclareciam que, após o registo civil – no caso do nascimento ou do casamento – era necessário o sacramento para se poderem considerar parte integrante da Igreja Católica. Se assim não procedessem, demonstravam estar fora das leis católicas, sujeitando-se às consequências. A obstinação neste assunto era encarada com azedume por muitos livres-pensadores, que chamavam a atenção para tais casos, exigindo castigo para os padres que, na sua óptica, estavam a agir contra a lei. O jornal *Republica* publicou uma carta dirigida por um pároco a um dos seus paroquianos, a quem aconselhava a reconsiderar relativamente ao casamento, efectuado somente pelo civil. O padre, que se mostrava muito atencioso, pedindo mesmo desculpa pela insistência, entendia que o recém-casado tinha sentimentos religiosos. Ora a sua opção equivalia a abjuração e apostasia. Se a morte os encontrasse em tal situação expunham-se – o destinatário e a sua companheira – à condenação eterna, no inferno. O sacerdote revelou igualmente preocupações quanto ao “escândalo” que o procedimento deste paroquiano causava na freguesia⁷². Possivelmente tratava-se de alguém com prestígio na comunidade e o pároco temia que o seu exemplo fosse seguido.

Os anticlericais exasperaram-se com a atitude deste clérigo como se irritaram com aquele outro que, por ocasião de um funeral, ao aperceber-se que um morador na sua freguesia – que ia casar pelo civil, quando este ainda não era obrigatório –, se preparava para tomar parte no cerimonial, de opa vestida, advertira que não lhe dessem a opa⁷³. Naturalmente porque, com a sua opção, revelara que não desejava permanecer dentro do grémio da Igreja.

Em cada um dos campos existiam registos mentais diferentes que impossibilitavam um entendimento. O clero defendia o princípio de que as pessoas, livres de ser ou não católicas, ao optarem pela afirmativa teriam de se submeter às normas internas da Igreja. Exigiam uma coerência para que muitos não estavam preparados, acostumados a ver nos rituais eclesiais expressões de hábitos enraizados em tradições mais ou menos supersticiosas. Os anticatólicos não compreendiam o carácter específico, sacramental do baptismo e do casamento, como não entendiam a importância do funeral religioso para os crentes. Nem aceitavam que uma Igreja pretendesse ter normas próprias, não se sujeitando às regras comuns. Habitua-dos à intervenção do poder civil na área do religioso, não conseguiam abdicar desse direito. Dir-se-ia que a *Lei da Separação* só funcionava para uma das partes.

⁷² *Republica*, Ano I, nº 258, 1/10/1911, p. 3, col. 3.

⁷³ *O Combate*, Ano VI, nº 280, 22/10/1910, p. 2, col. 4.

N.º 577 PREÇO 10 RÉIS ANNO VII

OS RIDÍCULOS

Director
Bis-Semanário Humorístico CRUZ MOREIRA
Proprietário - CRUZ MOREIRA (CARACÓLES)

REDACÇÃO E ADMINISTRAÇÃO
SR. RUA DA BARROCA, 181

Secretário - CANDIDO TORREZÃO (KK. To.)

COMPOZIÇÃO
RUA DA BARROCA, 181

IMPRESSA
CALÇADA DO CAIUA, 9

PREÇOS DE ASSIGNATURA (Pagamento adiantado)
Lisboa, provincias e Ilhas, anno 1000 réis; estrangeira, 500 réis;
envio e entrega 100 réis; entrega, 100 réis; 100 réis; 100 réis;
envio e entrega 100 réis; entrega, 100 réis; 100 réis; 100 réis;
envio e entrega 100 réis; entrega, 100 réis; 100 réis; 100 réis;
envio e entrega 100 réis; entrega, 100 réis; 100 réis; 100 réis;

Publica-se ás quartas e sabbados

Editor - O. AUGUSTO TORREZÃO

PREÇOS DE PUBLICAÇÃO - Publicações espedidas 4 m.
mensal, preço convencional.

Toda a correspondência relativa á administração deve ser dirigida ao administrador JAYME MARQUES.

LISSBOA, 1 DE ABRIL DE 1911

COMEÇA HOJE O REGISTO CIVIL OBRIGATORIO ...



Padres, sachristas, sineiros, á boa vida ... e os noivos, á futrica,
em caminho da administração ...

Caricatura alusiva ao impacto da publicação do decreto que estabelecia a obrigatoriedade do registo civil. Os defensores mais entusiastas do registo civil obrigatório acreditavam, com optimismo, que a publicação desse diploma conduziria ao esvaziar das igrejas.

(Os Ridículos, ano VII, n.º 577, 1 de Abril de 1911)

À Igreja estava vedado ultrapassar a sua esfera própria. Mas o poder político – ou os que em seu nome actuavam – podia invadir o domínio da Igreja. Como exemplo de intolerância religiosa e hostilidade para com as instituições republicanas, Eurico de Seabra apontou o facto – denunciado pelo jornal *O Seculo* – de o padre de Lagoa, no Algarve, se ter recusado a aceitar, como padrinho de baptismo, um indivíduo casado somente pelo civil⁷⁴. Casos destes eram vulgares. Em Novembro de 1911, num semanário republicano, lançavam-se ameaças sobre um padre de Foz Coa – apodado de “reverendíssimo animal” – que não aceitara como madrinha de baptismo a esposa de um comerciante, por ser casada somente pelo civil⁷⁵. Um leitor do periódico *O Livre Pensamento* denunciou o comportamento do padre de Azevo, no concelho de Pinhel, que afirmava negar-se a baptizar os filhos daqueles que eram casados somente pelo civil, sem que os pais se unissem primeiramente pela Igreja. Segundo a mesma testemunha, o padre negara-se a dar “a pastilha chamada hóstia” a algumas mulheres que estavam casadas só pelo civil. Ter-se-ia justificado, afirmando que elas tinham sido casadas por Satanás. Por isso, quando morressem, não seriam enterradas em sagrado⁷⁶. Um livre-pensador de Nisa, escrevendo para o mesmo jornal, acusava o padre desta vila de um delito idêntico: negara-se a dar a absolvição e a comunhão a uma mulher que só casara civilmente⁷⁷. Também o padre de Ucanha, no concelho de Tarouca – não obstante a sua posição de pensionista – se negara a receber a confissão de um crente, porque estava casado somente pelo civil⁷⁸. Em Aguim, no concelho de Anadia, o pároco recusou-se a fazer o funeral de uma mulher que estava casada apenas pelo civil e intimou o portador da cruz a não acompanhar o cortejo⁷⁹. Em carta enviada de Trevões para *O Seculo* denunciava-se o procedimento do pároco que, para casar catolicamente um homem e uma mulher que viviam juntos há um ano, desde o casamento civil, os constrangera a viver separados nos oito dias anteriores à cerimónia religiosa⁸⁰.

Registe-se o carácter algo contraditório dos sentimentos de indignação expressos por muitos jornais que, não obstante defenderem que o Estado não devia reconhecer qualquer religião, não resistiam a envolver-se em assuntos respeitantes ao governo interno da Igreja. Na mesma contradição incorriam aqueles fiéis que, ao optarem pelo casamento civil, pareciam ter escolhido afastar-se definitivamente do seu grémio religioso, quando, afinal, continuavam a desejar participar nos seus

⁷⁴ Eurico de Seabra, *ob. cit.*, p. 1165.

⁷⁵ *Defesa* (Coimbra), Ano IV, nº 350, 9/11/1911, p. 1, col. 2.

⁷⁶ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 11, 21/04/1912, p. 4, col. 3. O autor da carta concluiu que, a continuar assim, “se o regime mudar, é certa a força e a inquisição para os liberais”.

⁷⁷ *Ibidem*, nº 19, 16/06/1912, p. 2, col. 5.

⁷⁸ *A Montanha*, Ano IV, nº 974, 14/04/1914, p. 1, col. 7.

⁷⁹ Nuno Rosmaninho, *ob. cit.*, p. 313.

⁸⁰ *O Século*, Ano XXXII, nº 1041, 5/09/1912, p. 6, col. 2.

rituais. A rejeição da cerimónia religiosa, no caso do baptismo, casamento ou funeral, não passaria, certamente, em muitos casos, de uma forma de militância circunstancial ou, simplesmente, uma embirração sem significado, destinada a atingir o pároco.

As atitudes tomadas pelos eclesiásticos não eram vistas como normas da Igreja, que diziam respeito apenas aos seus fiéis. Receosos de que elas funcionassem como apelando ao ritual religioso, os adversários, que esperavam precisamente substituir o templo católico pela repartição do registo civil, apresentavam-nas como atitudes de rebelião e desprezo pelas leis republicanas. O caso do padre Guilherme Tavares, pároco no concelho de Elvas, é paradigmático da má vontade contra os sacerdotes que tentavam explicar aos paroquianos a diferença entre sacramento e registo civil. Este padre era pensionista – qualidade que, só por si, lhe devia trazer a simpatia dos republicanos. Era mesmo apresentado como exemplo porque, em jornais da região, escrevera em defesa das leis republicanas. Tudo isto não foi suficiente para evitar os dissabores. O padre Tavares, numa cerimónia de casamento, proferiu uma prédica, que foi interpretada por alguns anticlericais como atentado à lei do registo civil. Embora o acusado procurasse convencer os contestatários de que não estava a atacar a lei, parece não ter conseguido⁸¹. O jornal continuou a denunciar os que metiam na “cabeça do zé povinho” que só as cerimónias da Igreja tinham valor⁸².

Pior aconteceu ao padre Manuel Bernardo Pires, do concelho de Macedo de Cavaleiros, que foi indiciado por ter, na missa conventual, atacado as leis do registo civil. Foi preso e, para ser libertado, necessitou de pagar fiança⁸³. O padre Manuel Fernandes, que havia sido pároco em Gonçalves, em carta enviada ao ministro da Justiça explicou ter sido processado e, paralelamente, condenado ao exílio dos concelhos da Guarda e Belmonte, por ter atacado a lei do Registo Civil. Ora isso, na sua perspectiva, era falso. Limitara-se a aconselhar os fiéis no sentido de que, realizado o casamento civil, fossem matrimoniar-se à igreja, porquanto, de outro modo, à face da Igreja Católica, ficavam amancebados⁸⁴. Entre as acusações dirigidas ao padre de Aldeia do Bispo, no concelho da Guarda, mencionadas no auto de investigação a que fora submetido, estava o facto de não ter entrado, por ocasião da visita pascal, na casa de um casal cujo casamento fora realizado somente pelo civil⁸⁵.

Neste clima de tensão, é natural que o funcionário do registo civil fosse visto como inimigo do pároco. Em 18 de Abril de 1911 o padre Augusto Pimentel, do

⁸¹ O semanário *A Fronteira* ocupou-se do padre Tavares no nº 18, 1/10/1911, p. 1, col. 5 e no seguinte.

⁸² *Ibidem*, nº 23, 5/11/1911, p. 1, col. 4.

⁸³ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0054.

⁸⁴ *A Guarda*, Ano VIII, nº 363, 29/09/1912, p. 2, col. 5.

⁸⁵ Arquivo Distrital da Guarda, “Ofício dirigido ao administrador da Guarda”, in *Livro do Copiador da Correspondência Expedida pelo Governo Civil*, 7/05/1912.

concelho de Macedo de Cavaleiros, foi preso por lhe ser feita a acusação de ter revolucionado os paroquianos contra o ajudante do Registo Civil do posto de Chacim. A 16 de Junho, data em que a informação foi fornecida, já estava em liberdade, por nada se ter provado contra ele⁸⁶.

Os problemas irão continuar a surgir. Em Agosto de 1917, Maximiano de Almeida, padre e redactor da *Revista Catholica*, de Viseu, foi expulso deste concelho e dos concelhos limítrofes. Embora o decreto de expulsão não apresentasse o motivo, nos meios católicos garantia-se que se devia ao facto de ter escrito, na qualidade de jornalista, um artigo defendendo que, entre o casamento civil e o casamento religioso, havia grandes diferenças e que, para os católicos, só o religioso era verdadeiramente casamento⁸⁷.

O republicanismo sectário, que esteve na base das acusações e punições aplicadas a muitos eclesiásticos, manifestara-se ainda antes da tomada do poder, conduzindo a críticas dos que se recusavam a confundir partidos políticos com crenças religiosas. Raul Proença, num artigo publicado em Junho de 1910, criticou o “autoritarismo dogmático” e a “uniformidade” nos modos de pensar e sentir, a que aspiravam muitos livres-pensadores. Reconheceu à Igreja o direito a banir do seu seio quem estivesse em contradição com o que constituía a alma da própria Igreja. Este procedimento representava, “sob o ponto de vista moral, a disposição dessa Igreja em não colaborar na hipocrisia de um indivíduo que, tornando-se incompatível com os princípios da sua seita, insistisse em dizer-se inspirado no espírito restrito da seita”. Do mesmo modo, “se um republicano defendesse a intolância religiosa, as ditaduras políticas, o regime de perseguição, não era apenas um direito, mas um dever do directório do partido, [...] *excomungá-lo* da sua agremiação política”⁸⁸.

Se os anticatólicos verbalizavam o seu descontentamento perante actuações de padres, consideradas intransigentes, por parte de paroquianos, que se sentiam vítimas desses procedimentos, surgiam reacções de considerável agressividade. No concelho de Fundão um padre foi espancado pelo pai e pelo marido de uma mulher. O casal estava unido somente pelo civil, o que levou o padre, a quem ela se fora confessar, a declarar que não a descarregaria no livro de confessados, ou seja, não considerava que ela tivesse cumprido o preceito, pois não era casada, mas concubina⁸⁹. Em Serrazes, no concelho de S. Pedro do Sul, um homem, desejando casar somente pelo civil e não conseguindo persuadir a noiva, convenceu-se que a responsabilidade seria do pároco, que a animava na resistência. Fez uma espera ao padre e agrediu-o na cabeça com um cacete. O agredido tombou, mas vol-

⁸⁶ Arq. Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. nº 0054.

⁸⁷ *Liberdade* (Porto), Ano IV, nº 959, 23/08/1917, p. 1, col. 1.

⁸⁸ Raul Proença – *Antologia 1* (selecção e notas de António Reis), Ministério da Cultura, 1985, pp 197-199.

⁸⁹ *Trovão da Beira*, Ano I, nº 17, 16/03/1913, p. 1, col. 5.

tou a levantar-se e, apoderando-se da arma com que fora atacado, espancou-o, deixando-o prostrado⁹⁰. Os gestos de descontentamento dos paroquianos podiam ultrapassar a reacção individual. Em 1914, em Cepos e Teixeira, no concelho de Arganil, verificaram-se desacatos por ocasião da visita pascal. As ocorrências tiveram origem na recusa, por parte dos párocos, de visitarem as residências dos que não haviam casado pela Igreja⁹¹.

É evidente que nem todos os eclesiásticos se comportavam de um modo tão frontal. Da parte de muitos parece ter existido um acomodar às novas condições, de modo a resguardarem-se de actuações susceptíveis de originar conflitos. A *Comarca de Arganil* censurou o procedimento dos padres que, para se livrarem de incómodos, no exercício das suas funções não faziam distinção entre os casados civilmente e os casados religiosamente. Para este periódico, que se referia às disputas ocorridas no concelho, todo aquele que renunciava à sua qualidade de crente, em qualquer religião, e publicamente revelava a sua renúncia, não podia ter a pretensão de que o ministro da religião lhe dispensasse os seus serviços. Apontou o exemplo de uma freguesia próxima – Alvoco – cujo pároco fora suspenso pelo seu superior na hierarquia eclesiástica por ter sido acusado de ministrar a comunhão aos casados somente pelo civil⁹².

Os exemplos apontados, sobre questões surgidas no seio dos povos a propósito de atitudes e comportamentos contraditórios de católicos, revelam como os antigos ritos eram importantes na coesão entre os indivíduos pertencentes à mesma comunidade e até que ponto o seu afastamento criava situações de irritação e ressentimento. Demonstrem igualmente como é difícil “medir a temperatura religiosa de uma comunidade”⁹³. Uma atitude de adesão ou de rejeição, relativamente a um sacramento ou a um ritual, não tem o mesmo significado para todos. Se em alguns casos, a violência serviu para descarregar toda a raiva tradutora de um sentimento de privação, em outras ocasiões, os ofendidos disfarçavam o sofrimento, procurando ferir de outro modo, levando o caso para a chacota. Um homem de Lagoa, ao ser-lhe negado o baptizado da filha – porque o padrinho indigitado era casado só pelo civil – recorreu a uma chalaça, baptizando a filha em nome dos drs. Manuel de Arriaga, Afonso Costa e António Macieira⁹⁴.

⁹⁰ *Echos do Minho*, Ano I, nº 60, 6/08/1911, p. 2, col. 4.

⁹¹ *A Comarca de Arganil*, Ano XIV, nº 684, 14/05/1914, p. 2, col. 3.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Peter Burke, *Sociologia e História*, Porto, Ed. Afrontamento, 1990, p. 36

⁹⁴ Certamente a anedota agradou aos livres-pensadores. Eurico de Seabra inseriu-a no seu livro *A Igreja, as Congregações*, cit., p. 1165. A imprensa referiu-se igualmente ao facto Cf. *Sul da Beira*, Ano I, nº 12, 8/02/1912, p. 2, col. 3. Um outro gesto provocatório, que despertou profunda indignação entre católicos e protestantes, foi da autoria de um livre-pensador do Porto que registou na Câmara Municipal um cão a quem deu o nome de Jesus Cristo. Cf. *O Dia*, nº 570, 27/08/1913, p. 1, col. 4.

5. As populações perante o registo civil

Uma grande parte da população – porventura a sua maioria – não compreendia por que razão era forçada a introduzir nas suas vidas um sistema burocrático que só trazia despesas e canseiras. Por outro lado, toda a controvérsia em torno do registo civil gerava alguma desconfiança. As notícias e os boatos que circulavam, apresentando os governantes republicanos como inimigos da religião, contribuíam certamente para aumentar as prevenções contra as novas regras. Como a lei que impunha a obrigatoriedade do registo civil começava a vigorar no dia 1 de Abril de 1911, em muitas localidades, nos últimos dias de Março, verificou-se um número fora do comum de baptizados. O facto é realçado num periódico de Tavira, onde se afirmava que o fenómeno se verificara em muitas freguesias do concelho⁹⁵. Num outro jornal algarvio, um leitor troçava dos que iam buscar ao seio da Igreja o remédio “para se livrarem do registo civil”⁹⁶. No norte do país a situação era semelhante. Em Gouveia, na última semana de Março, verificou-se um número de baptizados muito superior ao habitual⁹⁷. Um jornal de Viseu referiu-se à “febre de baptizados” e ao apressar de casamentos antes da data fatídica⁹⁸.

Dir-se-ia que o registo civil trazia algo de mau. Em Loriga, no concelho de Seia, quando o administrador, que acumulava este cargo com o de oficial do registo civil, aí se deslocou com o expresso propósito de instalar o posto e proferir uma conferência de propaganda a essa instituição, foi recebido por uma multidão de cerca de duas mil pessoas. Imaginando, possivelmente, que o visitante levasse a intenção de encerrar a igreja, estavam de joelhos, cantando ladainhas e soltando *vivas* a Jesus Cristo e *morras* ao Anti-Cristo – na pessoa do visitante⁹⁹.

Em outras freguesias as populações não se limitaram a manifestar mais ou menos pacificamente o seu desagrado. Em S. Vicente, na Madeira, sete pessoas foram acusadas de crime de sedição por se terem oposto, em Abril de 1911, a qualquer acto civil antes do baptismo. Sendo trazidas para o continente, somente em Julho de 1913 foram julgadas – e absolvidas – no tribunal da Boa Hora¹⁰⁰. Igualmente no mês de Abril de 1911, em Fontelonga, no concelho de Carrazeda de Ansiães, a população forçou o pároco a proceder a um funeral religioso sem, antes, ter sido feito o registo civil do óbito. Os amotinados invadiram a casa do presidente da junta, que foi obrigado a fugir¹⁰¹. Parece ter existido o convencimento de que a observância da lei representava uma abdicação da crença religiosa. Então, a população declarou que

⁹⁵ *O Heraldo*, Ano XXVIII, nº 1495, 2/04/1911, p. 2, col. 4.

⁹⁶ *Província do Algarve*, Ano III, nº 126, 15/04/1911, p. 3, col. 5.

⁹⁷ Como constatou o redactor de *O Herminio*, Ano XVIII, nº 905, 2/04/1911, p. 1, col. 5.

⁹⁸ *A Voz da Oficina*, Ano XIII, nº 755, 17/06/1911, p. 1, col. 1.

⁹⁹ Arquivo Municipal de Seia, *Copiador da Correspondência do Administrador para o Governo Civil*.

¹⁰⁰ *O Dia*, nº 534, 16/07/1913, p. 3, col. 2.

¹⁰¹ Arq. Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0055.

não queria a “lei nova” da República, mas sim a “lei velha”¹⁰². Informado sobre o movimento, o ministro da Justiça, preocupado com as tensões em torno do registo civil, susceptíveis de provocar levantamentos populares, em telegrama enviado ao governador civil de Bragança, com data de 10 de Abril, recomendou que se afixassem editais explicando que as formalidades do registo civil não representavam obstáculo às cerimónias religiosas. Constituíam prova de respeito da República pela liberdade de consciência¹⁰³. Mas isso não bastava. Atendendo ao pedido do administrador do concelho, que desejava ter as populações calmas, foi prometido que seriam criados postos do registo civil em todas as freguesias do concelho¹⁰⁴. Se, efectivamente, a promessa teve concretização, foi um caso excepcional, num tempo em que muitas populações lutavam por conseguir esse benefício.

A *Associação do Registo Civil*, intérprete junto do governo de queixas contra padres que, segundo o pensar dos denunciantes, atacariam o registo civil, deu igualmente conta ao Ministério da Justiça de um facto ocorrido no tribunal da Boa-Hora, a propósito de uma acção de divórcio intentada por uma mulher. O marido desta entendeu, como católico, que devia entregar um protesto contra o decreto que tal autorizava. Para ele, o casamento era indissolúvel e não reconhecia aos homens o direito de modificar as leis de Deus. Pediu que se juntasse este documento aos autos do processo e assinou, juntamente com o seu advogado. Os livres-pensadores protestavam contra o facto de o juiz ter aceite o documento, redigido naqueles termos. Pediam ao ministro que fosse implacável com o magistrado, que tão mal compreendia a sua missão. Quanto aos signatários, entendia-se que deveriam ser punidos, para ficarem a saber que “a suposta lei divina nada vale em face da lei e da justiça dos homens”¹⁰⁵.

Os defensores do registo civil acusavam igualmente algumas instituições de discriminação relativamente aos que tinham optado por não fazer a cerimónia religiosa. Em Coimbra censurava-se a Mesa da Misericórdia por sentir repugnância quando se tratava de conceder subsídios para enterros feitos só civilmente¹⁰⁶. Exigia igualmente atestado de casamento católico às donzelas que haviam sido contempladas com o dote nupcial que aquela instituição oferecia¹⁰⁷. Do campo católico

¹⁰² *O Trasmontano*, Ano I, nº 11, 23/04/1911, p. 1.

¹⁰³ Arq. Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0055. No mesmo telegrama o ministro perguntava se o padre da freguesia teria responsabilidades no acontecido. No caso afirmativo, devia ser arredado da paróquia.

¹⁰⁴ *O Trasmontano*, nº 11, cit.

¹⁰⁵ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 26, 4/08/1912, p. 1, col. 1.

¹⁰⁶ *Defesa* (Coimbra), Ano III, nº 290, 4/04/1911, p. 1, col. 4.

¹⁰⁷ *Ibidem*, Ano IV, nº 365, 27/12/1911, p. 1, col. 3.

Verificar-se-iam, com certeza, variadíssimas formas de atitudes discriminatórias. O *Republica* denunciou um facto ocorrido em Caria, na Beira Baixa. O proprietário de uma quinta despediu um seu empregado, que se tinha casado somente pelo civil. O patrão teria alegado não querer um empregado republicano que até era “maçónico”. Cf. *Republica*, Ano I, nº 137, 1/06/1911, p. 1, col. 1.

lançavam-se acusações de discriminação de tipo contrário. Uma revista católica queixava-se de que os livres-pensadores procuravam impedir que recebessem subsídio de lactação os pais pobres que baptizavam os filhos¹⁰⁸.

Empenhados em que o registo civil substituísse por completo os rituais da igreja, muitos militantes republicanos concordavam que a cerimónia podia parecer demasiado fria, nada dizendo à sensibilidade popular. Sentiam que, para obter uma completa adesão da população, se tornava necessário envolver os actos do registo civil, que poderiam parecer inexpressivos e demasiado burocratizados, por novos rituais que emprestassem a emoção e o calor imprescindíveis à coesão comunitária. Era preciso transferir o sagrado do ritual religioso para as cerimónias cívicas. O registo civil não podia limitar-se ao preenchimento de um boletim, ainda por cima pago, que equivalia a um verdadeiro imposto.

O espaço em que funcionavam as repartições públicas não estava, certamente na maior parte dos casos, de acordo com a dignidade pretendida para as cerimónias que aí se realizavam. Uma leitora de *O Mundo*, em Fevereiro de 1911, queixou-se da confusão que envolvia a cerimónia do casamento civil, com a burocracia, a longa espera, com os convidados no espaço apinhado do pardieiro onde funcionava o registo civil¹⁰⁹. Também os republicanos de Angra do Heroísmo pensavam que era necessário dar ao registo civil instalações mais dignas. Numa cerimónia de “baptismo” ou casamento, com grande número de convidados, seria impossível a muitos destes assistir à cerimónia, sentados. Certamente, nem de pé era possível, pois parte deles ocupava o corredor da administração do concelho. Sugeria-se que esses serviços fossem transferidos para o palácio episcopal¹¹⁰. Compreende-se, assim, que, entre os objectivos perseguidos pela *Associação de Propaganda e Defesa Republicana do Concelho de Ancião* estivesse o da “atribuição de maior solenidade e respeito aos actos do Registo Civil, designadamente ao casamento”¹¹¹.

As condições em que funcionava o registo civil não melhoraram sensivelmente nos primeiros anos do novo regime. Em sessão do Senado de 24 de Fevereiro de 1912, José de Castro referiu-se ao estado vergonhoso em que se encontravam as repartições na capital do país. Alvitrou que a sala nobre dos paços do concelho fosse cedida duas vezes por semana para a celebração dos casamentos. Lembrou o exemplo da França, onde tais actos se revestiam da maior seriedade¹¹².

Os jacobinos abespinhavam-se quando entendiam que não era dado o devido relevo à cerimónia civil, de carácter obrigatório. O semanário *Sul da Beira* inseriu

¹⁰⁸ *A Voz da Verdade*, Ano XVIII, nº 34, 24/08/1911, p. 401.

¹⁰⁹ *O Mundo*, Ano XI, nº 3691, 9/02/1911, p. 4, col. 4.

¹¹⁰ *Democracia*, Ano I, nº 3, 26/11/1911, p. 3, col. 4.

¹¹¹ Manuel Augusto Dias, *O Município de Ancião na Primeira República*, Edição da Câmara Municipal de Ancião, 1998, p. 51.

¹¹² *O Dia*, Ano XIII (3ª série), nº 196, 2/03/1912, p. 1, col. 5.

um protesto relativamente à forma como uns noivos se haviam apresentado, em tamancos e “descompostos”, assim como as testemunhas, quase em mangas de camisa. O reclamante entendia que tal procedimento se devia ao propósito de “achincalhar o acto” e, por conseguinte, a própria lei. É que, na cerimónia efectuada na igreja, iam “enfeitadinhos”¹¹³.

Apareciam igualmente protestos contra a disposição da lei que permitia que o funcionário se deslocasse aos domicílios, a efectuar registos a pessoas que não sofriam de qualquer incapacidade que impedisse a saída de casa. Os adversários de cerimoniais católicos asseveravam que, apoiados nesta disposição, os “reacionários” se abstinham de ir à repartição do registo civil. Iam, sim, com grande aparato, à igreja¹¹⁴.

A intenção sacralizadora subjacente aos novos rituais provocava nos militantes comportamentos semelhantes àqueles que censuravam no regime deposto, quando as autoridades civis se arrogavam o direito de castigar os que não guardavam o respeito devido aos rituais da Igreja Católica. Assim, em Gouveia, foram chamados à administração alguns indivíduos que não se haviam descoberto à passagem de um funeral civil – o primeiro que se realizou na vila¹¹⁵.

Por outro lado, neste extremar de posições, alguns defensores da Igreja procuravam incutir na população sentimentos de desprezo relativamente à cerimónia civil. Em Novembro de 1912, o semanário *A Guarda*, numa secção que pretendia, de forma simples, esclarecer a população sobre questões trazidas pelos novos tempos, inseriu um diálogo entre camponesas que, enquanto trabalhavam, iam tecendo comentários em torno do casamento civil. Uma das mulheres declarou que, no dia do seu casamento, ao sair do registo, iria de imediato para a igreja. Mas outra não concordou: “ao registo vai-se na véspera, descalça, e com o fato cotio para fazer pouco deles”. Para a igreja guardava-se a roupa nova, “porque ali é que vale para a vida e para a morte”. O feitor concordou com esta opinião, acrescentando que, “para a gente se amancebar não é necessário vestir o fato novo”¹¹⁶.

É provável que os esforços desenvolvidos pelos anticlericais no sentido de acabar com o domínio da Igreja nos momentos principais da vida tenham tido algum êxito. Em Julho de 1916 o jornal católico *A Ordem*, embora regozijando-se por ver regressar à prática religiosa muitos que se tinham afastado, considerava que, nos meios hostis à Igreja Católica, o baptismo ia sendo abandonado; o casamento civil tornava dispensável a consagração religiosa¹¹⁷.

¹¹³ *Sul da Beira*, Ano I, nº 11, 1/02/1912, p. 2, col. 5.

¹¹⁴ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 99, 26/01/1913, p. 1, col. 3.

¹¹⁵ *O Hermínio*, Ano XIX, nº 944, 11/02/1912, p. 1, col. 5.

¹¹⁶ *A Guarda*, Ano VIII, nº 369, 10/11/1912, p. 2, col. 4-5.

¹¹⁷ *O Dia*, nº 999, 8/07/1916, p. 1, col. 4. Registavam-se casos de pessoas que tinham abandonado os sacramentos na Igreja e regressavam alguns anos depois. Em 1916 o pároco de Cachopo, no Algarve, declarou ter administrado o baptismo a crianças de 4 e 5 anos, cujos pais tinham andado arredados da Igreja. Ministrara

Os problemas com os cartórios paroquiais

Como já foi sublinhado¹¹⁸, apesar da *Lei da Separação*, os párocos, como depositários dos livros de registo paroquial, continuavam a realizar funções de carácter burocrático e civil.

Contudo, mesmo tratando-se de uma situação com carácter provisório, os defensores mais radicais da laicização não concordavam com aquilo que encaravam como uma cedência para com o clericalismo. Os funcionários do registo civil estavam interessados em que os livros passassem para as suas mãos, entre outras razões porque a sua posse representava um acréscimo de receitas. Daí que tudo fizessem para conseguir a sua transferência. Nos primeiros anos da República, muitos padres, acusados de atitudes de hostilidade para com as instituições republicanas, foram forçados a entregar os registos. Por vezes, os espoliados viam nas acusações que lhes eram feitas mero pretexto para serem retirados os livros do seu poder.

Mas, se a transferência desses documentos redundava em prejuízo dos párocos, contrariava as populações, dando origem, frequentemente, a tumultos. Provavelmente as motivações de ordem religiosa não teriam aqui grande peso. O povo revoltava-se porque via na saída dos cartórios paroquiais uma perda de regalias. A partir daí, se alguém necessitasse de uma certidão comprovativa de baptismo, de casamento ou de óbito, precisaria de se deslocar à sede do concelho. Em Janeiro de 1912, na freguesia de Moçarria, no concelho de Santarém, quando o administrador ia buscar os livros, o povo cometeu desacatos, estilhaçando os vidros do carro que transportava a autoridade¹¹⁹. No mês de Abril desse ano, em S. Félix da Marinha cerca de setecentos paroquianos tentaram opor-se à entrega do arquivo¹²⁰. Pouco depois, na freguesia de Vale de Remígio, no concelho de Mortágua, o sino tocou a rebate, a juntar o povo, que se opôs às pretensões do administrador concelhio e do oficial do registo civil, vindos à aldeia para tomarem conta do cartório paroquial, na sequência da saída do pároco, expulso do concelho por decreto governamental. No dia seguinte, seguiu uma força militar para convencer, pela força, os recalci-trantes¹²¹.

o matrimónio a 6 casais, unidos pelo civil há bastante tempo. Cf. *Relatorio do Movimento Religioso da Diocese do Algarve – Ano de 1916*, Faro, Typ. «União», 1917, p. 94.

¹¹⁸ Cap. II, rubrica – “A perda dos cartórios paroquiais”.

¹¹⁹ *Republica*, nº 376, 2/02/1912, p. 5, col. 1.

¹²⁰ *Echos do Minho* (Braga) nº 135, 28/04/1912, p. 2, col. 4.

¹²¹ *Correio da Beira* (Viseu) Ano II, nº 119, 18/05/1912, p. 4, col. 5 e *Echos do Minho*, nº 140, 16/05/1912, p. 2, col. 3.

Questões de carácter material relacionadas com o registo civil

Ao aplicar-se a lei do registo civil, surgiram dificuldades que tinham mais a ver com problemas de carácter material do que com repugnâncias relacionadas com a questão religiosa. Os primeiros postos de registo civil eram em número extremamente reduzido, forçando os interessados a percorrer longas distâncias – por vezes mais de vinte quilómetros – para realizar qualquer registo ou, até mesmo, para conseguir uma simples certidão. Perdiam-se dias de trabalho e faziam-se despesas. O vulgar homem do povo não entendia o porquê de tanto transtorno para a sua vida. E seria levado a estabelecer comparações com o tempo em que bastava procurar o pároco da freguesia para resolver o assunto. Atentos a esta realidade, muitos republicanos sustentavam que as pessoas nessas condições não poderiam amar a República, que lhes complicava a existência em vez de a facilitar¹²².

Compreende-se que uma das grandes reivindicações dos povos tivesse a ver com a criação de um posto do registo civil na sua paróquia ou, pelo menos, numa paróquia vizinha. Talvez fosse difícil a um republicano de Lisboa entender até que ponto a satisfação desse desejo era importante. Um oficial do exército, regressado do norte do país após uma incursão monárquica, ao ser-lhe perguntado se os povos das aldeias do norte eram inimigos da República, afirmava que não. Entre as justificações apresentadas para a má vontade desses povos relativamente ao regime, apontou, para lá da explicação já banalizada que remetia para a influência dos padres, as “longas caminhadas” a que os obrigava a lei do Registo Civil. Defendeu, assim, o aumento do número de postos¹²³. Também um jornal republicano do Funchal se referiu aos incómodos causados ao povo, forçado a percorrer “distâncias incríveis” – acrescidas pela carência de estradas – para cumprir as determinações da lei “atabalhoadamente posta em execução neste distrito”¹²⁴. De acordo com o mesmo jornal, na região, no início só existiam postos de registo civil nas sedes do concelho. Como a lei exigia informações que os utentes geralmente eram incapazes de fornecer, tinham de voltar às suas terras e recorrer aos párocos. Isto obrigava os que necessitavam de fazer registos a duas ou três caminhadas. Todas essas dificuldades desagradavam às populações, que não podiam simpatizar com tais novidades trazidas pelo novo regime¹²⁵. Assim, uma das reivindicações apresentadas pelas centenas de habitantes da freguesia de Estreito de Câmara de Lobos que, em Maio de 1911, foram até ao Funchal em atitude pouco amigável, tinha a ver com a lei contestada. Pediam ou exigiam que cessassem na povoação todas as operações de registo civil, repondo-se tudo em conformidade com “a lei antiga”¹²⁶.

¹²² *O Progresso* (Lamego) – citando *O Intransigente* –, Ano XXVII, nº 1474, 14/10/1911, p. 1, col. 1.

¹²³ *Defesa* (Coimbra), Ano IV, nº 365, 27/12/1911, p. 1, col. 5.

¹²⁴ *O Radical* (Funchal), Ano I, nº 17, 3/05/1911, p. 1, col. 1.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 1, col. 4.

¹²⁶ *Ibidem*, nº 20, 6/05/1911, p. 1.

O transtorno atingia maior gravidade tratando-se de funerais, que não podiam sofrer dilações. O prior da freguesia de S. Tiago Maior, no concelho de Alandroal, foi processado por ter acompanhado ao cemitério o cadáver de uma mulher, sem o boletim comprovativo de que o registo civil fora notificado da morte. O sacerdote alegou ter recebido um bilhete do regedor, dando ordens para que se fizesse o enterro, pois que haviam passado vinte e quatro horas e o cadáver se decompunha rapidamente. A repartição do registo civil distava vinte e um quilómetros da localidade¹²⁷. Processo idêntico foi movido ao padre de Aradas, no concelho de Ovar. Mas, neste caso, o processo envolveu mais três padres, um seminarista, o regedor, o coveiro, os homens que haviam conduzido o caixão... – em suma, todos os que foram considerados responsáveis¹²⁸.

A falta de meios para pagar os serviços do registo civil constituía outra fonte de problemas. São numerosas as queixas – frequentemente veiculadas por republicanos – de que efectuar um registo civil saía bastante oneroso. E, se a lei declarava a gratuidade aos mais pobres, muitos responsáveis levantavam obstáculos, pois viam reduzidos os emolumentos. Os regedores eram, por vezes, censurados por passarem atestados de pobreza a pessoas que, na perspectiva desses funcionários, não eram necessitadas¹²⁹. Aliás, surgiam mesmo queixas de que, em algumas repartições do registo civil, se exigia dinheiro por boletins que, de acordo com o determinado pela lei, deviam ser fornecidos gratuitamente¹³⁰. A própria *Associação do Registo Civil* secundava este tipo de reclamações¹³¹.

Circulavam histórias de cadáveres que permaneciam insepultos durante dias, porque os familiares não tinham dinheiro para arcar com as despesas da certidão. Na Figueira da Foz, tendo falecido um homem no hospital da Misericórdia, foi solicitado o boletim de enterramento na repartição civil. Não foi facultado, porque o falecido – ou alguém por ele – não podia satisfazer o emolumento, por ser muito pobre. Só dois dias após a ocorrência da morte foi possível obter o documento¹³². A imprensa revelava com alguma frequência factos idênticos. Deu a conhecer o caso de uma mulher que não conseguia que lhe sepultassem a filha por não ter a

¹²⁷ O padre foi absolvido, mas o Procurador da República apelou para a Relação de Lisboa, que confirmou a sentença. Cf. *Gazeta da Relação de Lisboa*, Ano XXVI, nº 26, 25/08/1912.

¹²⁸ *Ibidem*, nº 25, 22/08/1912.

¹²⁹ *Defesa* (Coimbra), Ano IV, nº 334, 5/09/1911, p. 2, col. 1 e *A Guarda*, Ano VIII, nº 371, 24/11/1912, p. 2, col. 3. Este periódico inseriu uma “Carta da Covilhã” contendo queixas sobre o funcionamento do registo civil.

¹³⁰ *A Guarda*, Ano VIII, nº 333, 25/02/1912, p. 3, col. 2.

¹³¹ *O Livre Pensamento*, em diversos números, referiu-se às despesas com o Registo Civil e, mesmo, à “exploração gananciosa” a que estavam sujeitos os incautos. Cf. *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 4, 25/02/1912, p. 1, col. 4 e nº 9, 7/04/1912, p. 4, col. 5.

¹³² Segundo ofício do administrador concelhio, com data de 22/04/1911, dirigido ao governador civil de Coimbra. Cf. Arquivo Municipal da Figueira da Foz, *Copiador da Correspondência para o Governo Civil*, L. nº 11.

quantia necessária para o registo civil. Mandavam-na de repartição para repartição. Foi forçada a pedir esmola para conseguir a soma necessária¹³³.

Os párocos, na ânsia de evitar que, nas suas freguesias, se fossem desacomtumando de recorrer aos seus serviços, seriam mais transigentes, sobretudo nos meios mais afastados da prática religiosa. Em 1912, na freguesia de Benavila, no concelho de Portalegre, teve lugar um casamento pelo civil que, ao contrário dos costumes locais, não foi seguido do rito religioso. Na aldeia constou que houvera diligências para que se realizasse uma cerimónia na igreja, com promessas de que “esse servicinho” seria de graça. Mas nem assim. O senhor Gil – o noivo – “não caiu na armadilha”¹³⁴.

6. Os funerais no centro das tensões

Mais do que o registo civil de nascimento, mais do que o casamento civil, a opção pelo funeral civil representava a confissão suprema de militância laica e republicana. Como diz Fernando Catroga, “a escolha consciente e militante do funeral civil constituía uma espécie de *prova ontológica* da coerência das convicções”¹³⁵. Os cortejos fúnebres transformavam-se, assim, em “jornadas de afirmação”¹³⁶, manifestações cívicas que percorriam o espaço público, pretendendo sensibilizar e educar os assistentes. Funcionavam igualmente como consagração do morto, um lutador da emancipação das consciências, enaltecido nos discursos proferidos à beira da sepultura.

Com o advento da República, a luta em favor e contra o funeral civil intensificou-se. Mas as condições eram mais opressivas para os católicos, pois as leis restritivas aos actos de culto externo abrangiam os funerais. A presença de eclesiásticos ou irmandades com suas insígnias, assim como a exposição de símbolos religiosos, não eram permitidos, a não ser com autorização da autoridade administrativa.

Em algumas localidades uma verdadeira guerra de funerais se instalou entre os militantes católicos e os militantes do registo civil. Cada campo procurava ter o maior número de adesões. Em Março de 1912, a imprensa católica referiu-se a um caso passado em Lisboa, na freguesia de Santos-o-Velho. Quando um cortejo fúnebre se dirigia de casa para a igreja, os condutores da carreta foram forçados a seguir directamente para o cemitério. O falecido era católico, recebera os sacra-

¹³³ *A Guarda* (transcrevendo do *Diário de Notícias*), Ano VIII, nº 351, 7/07/1912, p. 1, col. 5.

¹³⁴ *O Democrata* (Portalegre), Ano I, nº 4, 14/04/1912, p. 3, col. 4. Dá a impressão que, para o correspondente que enviou a notícia, só interessava a opinião do noivo. Aliás, em diversos casos de casamentos que prescindiram da parte religiosa, parece ter sido o lado masculino do casal que insistiu nessa posição.

¹³⁵ Fernando Catroga, “Heterodoxias e resistências do último rito de passagem: os funerais civis antes da República”, in *Ler História*, nº 33, 1997, p. 125.

¹³⁶ *Idem, ibidem*, p. 129.

mentos e a sua viúva pedia, em lágrimas, que deixassem o funeral passar pelo templo. Nada conseguiu, e o cortejo foi para o cemitério, entre imprecações contra a Igreja e os padres¹³⁷. Talvez se trate de um acontecimento isolado. Mas em outros locais se sentem pressões idênticas embora não atingindo talvez a mesma violência. As dificuldades podiam vir das autoridades que se negavam categoricamente a autorizar um funeral religioso. Em Paderne, no Algarve, tendo sido recusada a necessária autorização para um funeral com sacerdote e cruz, um dos filhos do falecido foi ter com o administrador, insistindo no pedido. O representante do Governo ter-lhe-á respondido que, enquanto fosse autoridade no concelho, nunca daria licença para se fazerem enterros catolicamente, visto isso ser contra os seus princípios¹³⁸. Mas o administrador que, em Dezembro de 1912, tinha o poder de pôr e dispor no assunto dos funerais, em Silves, autorizava enterros com padres paramentados e respectivas insígnias, o que causava profunda indignação em muitos republicanos. Opinavam que, se à frente da administração se encontrasse um verdadeiro democrata, não se permitiriam aquelas “ridículas exhibições”¹³⁹.

Os livres-pensadores mostravam especial dureza para com as famílias que optavam por fazer enterro religioso aos familiares que, em vida, haviam dado mostras de ter aderido ao livre-pensamento¹⁴⁰. O redactor de um jornal algarvio explicou por que razão não tomara a palavra à beira da sepultura de um republicano falecido. Ao ter conhecimento que o funeral, ao contrário do esperado, era religioso, decidiu não transigir, abstando-se, por essa razão, de participar na cerimónia¹⁴¹. As famílias que desejavam um cerimonial digno, que constituísse uma homenagem ao seu morto, eram pressionadas para que o funeral fosse civil. Assim aconteceu em Póvoa de Varzim, por ocasião do passamento de um guarda fiscal. Tendo falecido com os últimos sacramentos, tudo levava a prever que o funeral seria religioso. Era essa, aliás, a vontade da viúva. Contudo, o comandante do corpo da guarda afirmou que, sendo assim, os homens sob o seu comando não estariam presentes. A viúva cedeu e o funeral foi civil¹⁴².

No outro lado desta guerra, o prior da Póvoa de Varzim tudo fazia para evitar a realização de funerais civis na sua paróquia. Assim, constando-lhe que um maquinista se encontrava gravemente enfermo e que alguns republicanos já anunciavam o funeral civil, conhecidas como eram as ideias republicanas do doente, dirigiu-se a sua casa. Ouviu-o em confissão e ministrou-lhe os últimos sacramentos. O homem morreu em boas relações com a Igreja e o funeral foi de acordo com esse estado.

¹³⁷ *Correio da Beira* (citando *A Nação*), Ano I, nº 99, 9/03/1912, p. 4, col. 2.

¹³⁸ *Voz da Verdade*, nº 40, 5/10/1911, p. 470.

¹³⁹ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 95, 29/12/1912, p. 1, col. 1.

¹⁴⁰ *Ibidem*, nº 87, 3/11/1912, p. 2, col. 5.

¹⁴¹ *Ibidem*, nº 65, 2/06/1912, p. 1, cl. 3.

¹⁴² *O Poveiro*, Ano II, nº 83, 8/03/1912, p. 2, col. 5.

Os católicos consideraram que tinham obtido uma vitória, o que é comprovado pelo título da notícia publicada no seu periódico: “Enterro civil logrado”¹⁴³. Neste caso, o sacerdote utilizou uma arma espiritual, assente na crença de que, a seguir à morte, uma outra vida se seguiria. Mas a Igreja dispunha de outras armas, de natureza material, que lhe eram fornecidas pela influência que, apesar do ambiente adverso, continuava a manter na sociedade. Tendo-se realizado um funeral civil, dirigido por um cerieiro – um homem que vivia em grande parte dos proventos auferidos nas festas religiosas – no periódico *O Poveiro* incitavam-se os católicos a que não mais o procurassem para fazer compras. Recomendava-se que, de futuro, fossem procurados cerieiros que não atacassem as crenças dos católicos¹⁴⁴.

Para grande mágoa do pároco de Póvoa de Varzim, o administrador que, durante alguns meses, em 1911, teve autoridade para decidir sobre os actos de culto externo, mostrava-se inflexível, impondo o seu poder para que os funerais religiosos fossem absolutamente discretos, sem qualquer sinal que revelasse a sua ligação à Igreja¹⁴⁵.

Contudo, não obstante os avanços do processo de laicização, mesmo nas zonas onde um militantismo anticatólico conseguira impor a sua vontade muitas tradições ligadas ao catolicismo permaneciam, revelando-se mais consistentes que os novos decretos e as novas mundividades. Como acontecia com os outros ritos de passagem, também nos rituais da morte nem sempre os mais radicais estavam livres dessas influências. Como já foi dito a propósito da importância dos sinos na vida das comunidades, na freguesia de Brenha, no concelho da Figueira da Foz, a maior parte da população desejava que os sinos tocassem nos funerais, mesmo quando toda a cerimónia se despira de qualquer outro símbolo de carácter religioso¹⁴⁶. Em Moncarapacho, no Algarve, os membros da junta de freguesia, que haviam encerrado a igreja, descerravam-na quando ocorria algum óbito, para que o cadáver fosse aí depositado, como era habitual, antes de ser conduzido para o cemitério. Mas isso não bastava. O funeral, que era civil, copiava o ritual católico. As cruzes das confrarias e a caldeirinha da água benta eram conduzidas no cortejo. Os sinos dobravam a finados¹⁴⁷.

Em 1914, na freguesia de Várzea, no concelho de Góis, ocorreu um funeral semelhante. Tendo adoecido gravemente um habitante da povoação, a família chamou o pároco. Porém, o doente negou-se a recebê-lo, tendo falecido poucos dias depois, sem confissão. Em face do acontecido, o padre recusou o funeral religioso, contrariando a vontade de grande parte da população. A Irmandade da Senhora

¹⁴³ *Ibidem*, p. 1, col. 6.

¹⁴⁴ *Ibidem*, nº 62, 28/09/1911, p. 3, col. 3.

¹⁴⁵ Como já foi dito no Cap. VII – Os conflitos em torno do culto religioso.

¹⁴⁶ Veja-se Cap. VII.

¹⁴⁷ *O Dia*, nº 1261, 29/05/1917, p. 2, col. 5.

do Rosário, da qual o falecido fazia parte, acompanhou, em procissão, com a cruz alçada, o cadáver do seu confrade¹⁴⁸.

Mais uma vez é possível encontrar paralelismos – demonstrando, por um lado, o peso de costumes enraizados, por outro, que os sentimentos não têm fronteiras – nas reacções de algumas populações francesas perante a falta do sacerdote. Em 1909, numa aldeia dos Baixos Pirenéus o funeral de um conselheiro municipal, que não teve a presença do padre – o qual se recusou, porque o falecido se negara a contribuir para as despesas do culto – foi dirigido por entidades representativas da república laica: o *maire*, o guarda rural e o professor. Antes de seguir para o cemitério, o cortejo encaminhou-se para a igreja, onde os assistentes recitaram as orações e entoaram os cânticos fúnebres usuais. Os sinos dobravam¹⁴⁹.

7. A laicização dos cemitérios

Em 1910 já iam longe os tempos de resistência popular à inumação dos corpos dos falecidos em cemitérios. Contudo, persistiam ainda situações reveladoras de velhas repugnâncias em misturar no mesmo espaço católicos e não católicos. Durante décadas, os sectores mais conservadores haviam defendido que o espaço das novas necrópoles devia ser tão sagrado como era o dos templos ou adros onde anteriormente eram sepultados os fiéis. Geraram-se discussões entre os que desejavam que o cemitério fosse um espaço público e neutral, isto é, aberto a todos os cidadãos, independentemente das suas opções religiosas, e os sectores mais ligados à Igreja, os quais, ao insistirem no seu carácter sagrado, revelavam o sentimento de aversão pela promiscuidade, no mesmo lugar, dos fiéis que morriam no seio da Igreja e dos que eram considerados como indignos de sepultura religiosa. Para os mais conservadores, sepultar estes cadáveres no espaço sagrado constituía uma profanação. Procurando conciliar as duas posições antagónicas, em Portugal, seguindo o exemplo do que se fizera em França, determinara-se que, dentro dos cemitérios, fossem construídos muros demarcando o espaço suficiente para o enterramento dos indivíduos que não reunissem as condições necessárias para terem sepultura eclesiástica¹⁵⁰. Esta solução não agradou nem a uns nem a outros. Os sectores mais liberais, que defendiam a secularização desse espaço, hostilizaram-na de um modo especial, sentindo-a como um grave atentado à liberdade e à igualdade que devia existir entre os cidadãos. Em Lisboa, a influ-

¹⁴⁸ A *Comarca de Arganil*, Ano XIV, nº 687, 4/06/1914, p. 3, col. 1.

¹⁴⁹ Alain Corbin, *Les Cloches de la Terre*, cit., p. 246. O tribunal de Bayonne condenou o *maire* e o guarda campestre – mas não o professor – por abuso do poder. Idem, *ibidem*, p. 247.

¹⁵⁰ Através das portarias de 17/12/1866 e 17/11/1868. Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória...*, cit., p. 68. Através desta obra, especialmente entre as pp. 64 e 74, podemos acompanhar os conflitos gerados por esta questão.

ência republicana no município conduziu a que a disposição governamental não tivesse sido aplicada¹⁵¹. Mas, em muitas localidades, a existência de muros dentro do cemitério era ainda uma realidade no final da Monarquia. Em 8 de Fevereiro de 1911 – antes de ser publicada qualquer norma referente ao assunto –, no jornal *O Mundo* denunciava-se o “padre reaccionário” de Oliveira do Douro, no concelho de Vila Nova de Gaia, que protestara perante a junta de paróquia contra o facto de ter sido enterrado um protestante na parte sagrada do cemitério paroquial¹⁵².

A definitiva destruição dos muros dentro dos cemitérios

Os novos legisladores procuraram pôr fim às barreiras ainda existentes nos cemitérios, que se pretendiam fossem os campos da igualdade. O *Código do Registo Civil*, no art. 258.º, estabeleceu que todos os muros fossem retirados. A medida veio levantar novamente a questão e revelar até que ponto permanecia a velha relutância pela mistura de cadáveres. Um jornal de Viseu denunciou o que se passara numa localidade próxima, em Vila Chã de Sá, por ocasião do enterramento de um homem falecido na freguesia. Segundo esse testemunho, o pároco teria dado ordens ao coveiro para que abrisse a cova num lugar não benzido, alegando que o homem não se confessava. Como o regedor se tivesse oposto à execução dessa ordem, o padre entendeu que houvera profanação. Sentindo-se sem força para impor os seus pontos de vista, procurou contornar a questão estabelecendo que, antes de enterrar um católico, procederia à bênção do coval¹⁵³.

Nesta freguesia parece ter-se encontrado uma solução fácil para a contenda, pelo menos aparentemente. Não está em causa o sentimento de impotência e de ressentimento por parte de um eclesiástico habituado a decidir nas questões respeitantes ao destino dos corpos e às disposições para bem das almas. Em outras regiões a situação foi bem mais dramática. Em Gandra, aldeia do concelho de Paredes, segundo afirmações do regedor o pároco ameaçara de excomunhão os operários que trabalhassem na destruição do muro. Declarara que, uma vez concluída a obra de demolição, não mais entraria no cemitério, porque faria na igreja as orações estabelecidas no ritual. De acordo com declarações de testemunhas, o padre, na missa conventual, referindo-se ao assunto, alertara para os deveres que se impunham ao cristão. Para ele, ser cristão implicava o cumprimento dos preceitos da Igreja. Muito explicitamente, ensinara que, quando alguém a eles faltasse, todo o contacto devia

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 70.

¹⁵² *O Mundo*, Ano XI, nº 3690, 8/02/1911, p. 3, col. 7.

¹⁵³ *A Voz da Oficina* (Viseu), Ano XIV, nº 767, 8/09/1911, p. 2, col. 5. Em Lisboa, ainda no século XIX, o Cardeal Patriarca introduzira essa prática: era sagrada definitivamente a sepultura no acto da descida do caixão à cova. Cf. Fernando Catroga, *O Céu da Memória...*, cit., p. 69.

ser cortado com o prevaricador. Tratando-se de um mendigo não se lhe devia dar esmola; se fosse remediado não se lhe devia dar “a salvação”; sendo proprietário não se devia ir trabalhar em sua casa; se negociante não se devia fazer negócios com ele. Impressionadas com o que tinham ouvido, as mulheres advertiam todos os que trabalhavam no cemitério de que, de aí em diante, dificilmente encontrariam quem lhes desse trabalho. Poucas pessoas dariam um pedaço de pão aos seus filhos se eles andassem a mendigar. Uma destas seguidoras do pároco sustentou mesmo que, com o muro destruído, o cemitério ficava semelhante a um “monte baldio”. Certamente por lhe repugnar a ideia de vir a ser enterrada em tal lugar, afirmou que ia reservar um pedaço no seu quintal para aí ser sepultada, quando morresse. O coveiro, que participara na obra de demolição – um pobre homem a quem interessava angariar meios para sustentar a família –, era mal visto. Muitos opunham-se a que ele abrisse as covas onde ficariam os seus familiares falecidos¹⁵⁴.

Em Junho de 1911, em Santa Maria da Nogueira, concelho da Maia, o muro continuava no cemitério, apesar dos protestos de alguns cidadãos. A comissão paroquial administrativa, intimada pelo regedor para que fossem dadas as ordens de demolição, respondeu que não tomava essas providências, porque a República estava prestes a ser substituída pelo anterior regime. Alguns dias depois, devido a uma representação dirigida ao administrador da Maia e assinada por sete cidadãos, a entidade paroquial responsável desculpou o atraso com as despesas que a demolição implicava. Foi prometido, contudo, que as obras iriam ser feitas¹⁵⁵. Esta morosidade no cumprimento das normas revela que a comissão era constituída por indivíduos pouco zelosos na aplicação das leis da República. Em jeito de desculpa, o administrador explicou ao governador civil que, à data da proclamação da República, não existiam, em Santa Maria da Nogueira, republicanos para constituírem a comissão paroquial, pelo que convidara “cidadãos honestos, dignos e independentes”.

Devido aos preconceitos ainda existentes, a demolição dos muros que dividiam as pessoas – os vivos e os mortos – teria de processar-se com lentidão. Os protestos continuariam durante algum tempo. Em Maio de 1912 a população de Meia Via, no concelho de Torres Novas, amotinou-se por causa do muro do cemitério que a comissão administrativa paroquial pretendia deitar abaixo. Uma comissão constituída por algumas dezenas de pessoas foi até à sede do concelho reclamar perante o administrador. Como a diligência se revelasse infrutífera, numerosos populares foram ao estabelecimento do presidente da comissão, a quem dirigiram “palavras ofensivas da moral pública” e ameaças de que lhe cortariam o pescoço. Forçaram-no a entregar as chaves da necrópole¹⁵⁶.

¹⁵⁴ ANTT, Min. Interior, M. 35 (processo movido ao padre José Joaquim da Silva Machado).

¹⁵⁵ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência Recebida pelo Governo Civil*, M. 872.

¹⁵⁶ *República*, Ano II, nº 480, 16/05/1912, p. 3, col. 1.

A neutralização religiosa das capelas cemiteriais

O processo de laicização não passava somente pelo derrubar de muros discriminatórios. Os radicais insistiam na necessidade de serem secularizadas as capelas dos cemitérios, retirando os emblemas religiosos, de modo a que pudessem servir para actos fúnebres de todos os cidadãos, professassem ou não qualquer crença religiosa. A este respeito, o art. 56.º da *Lei da Separação* estabelecia:

“Compreendem-se entre os lugares destinados ao culto [...] os cemitérios e os templos destes, onde poderão celebrar-se separadamente as cerimónias cultuais funerárias de qualquer religião ou sem religião alguma, pela ordem por que chegarem aos cemitérios os respectivos cortejos fúnebres, ou pela que for determinada superiormente”.

Os livres-pensadores entendiam que o cemitério somente poderia cumprir as suas funções se se tornasse num espaço laico. Não aceitavam a existência de símbolos religiosos num campo que era de todos. Algumas tomadas de posição mais ou menos isoladas surgiam aqui e ali. No Porto, em Fevereiro de 1911 a edilidade decidiu mandar para um museu o monumental Cristo que se encontrava no cemitério Prado do Repouso, mas a decisão provocou descontentamento num largo sector da população¹⁵⁷. Em Abril de 1912, em S. Marcos do Campo, concelho de Reguengos de Monsaraz, alguém arrancou a cruz da capela do cemitério, substituindo-a por uma esfera armilar. Como autor da acção apontava-se um professor¹⁵⁸.

Nos inícios de 1913, o Governo, presidido pelo autor do decreto de 20 de Abril de 1911, pareceu decidido a acabar com as ambiguidades ainda existentes, que poderiam ser tomadas como sinais de fraqueza. Em ofício circular enviado aos governadores distritais, com data de 1 de Fevereiro de 1913, o ministro do Interior Rodrigo Rodrigues, entre outras advertências tendentes ao integral cumprimento da *Lei da Separação*, recomendou a tomada de providências para que fossem secularizadas as capelas de todos os cemitérios municipais e paroquiais, retirando-se delas os símbolos litúrgicos e religiosos¹⁵⁹.

Como acontecia com frequência quando estava em causa o sagrado, o protesto mais visível partiu do sector feminino. Em Lisboa, uma comissão composta somente por mulheres, em nome de duas mil mulheres da cidade e arredores que haviam assinado a mensagem, apresentou ao presidente da comissão administra-

¹⁵⁷ *A Voz do Povo* (Porto), Ano IV, nº 197, 26/02/1911, p. 2, col. 1. Em Janeiro de 1914 foi aprovada uma proposta, apresentada em sessão camarária, para que o Cristo fosse colocado no cemitério. Cf. *A Montanha*, Ano III, nº 889, 14/01/1914, p. 3, col. 4.

¹⁵⁸ *O Dia*, nº 232, 15/04/1912, p. 1, col. 6 e nº 234, 17/04/1912, p. 1, col. 3.

¹⁵⁹ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, pp. 8-9.

tiva um protesto. Porém, o autarca negou-se a recebê-lo, pretextando que o mesmo não estava de acordo com as normas, por não ter sido escrito em papel selado¹⁶⁰.

Na capital, os elementos do clero passaram a abster-se de entrar nessas capelas que consideravam profanadas. A notícia de que o prior da freguesia do Beato, ao acompanhar um cadáver, entrara na capela do cemitério e ali fizera as orações, causou alguma perturbação nos meios católicos. Contudo, a secretaria patriarcal apressou-se a tornar pública uma nota explicativa, esclarecendo que a freguesia do Beato não tinha pároco. O padre que se apresentava como pároco encontrava-se suspenso, pelo que eram nulos os actos que praticava. O texto insistia no facto de que o clero de Lisboa mantinha a sua atitude, abstendo-se de entrar nas capelas dos cemitérios. O culto católico não podia realizar-se em templos profanados¹⁶¹.

Se se pode ver intransigência na atitude destes católicos, há que ter em conta, por outro lado, que os templos dos cemitérios poderiam ser usados – e eram-no certamente – para ataques às crenças religiosas. Talvez atendendo a essa realidade, a revista evangélica *A Luz e Verdade* mostrou-se tolerante para com a posição católica, censurando que as capelas dos cemitérios fossem utilizadas para “discursos ateus”¹⁶².

Grande número de localidades vivia apaixonadamente a questão das capelas dos cemitérios, com radicalismos de um e outro lado. Em Viana do Castelo, o presidente da Câmara, padre Rodrigo Fontinha, que desejava salvar o templo com os seus símbolos religiosos, perante a insistência do administrador no sentido de ser secularizada a capela, pôs o assunto à discussão da edilidade. Em seu entender, a lei não obrigava à secularização. Era preciso, tão-só, permitir que na capela entrassem os despojos dos crentes de qualquer confissão religiosa. Esta solução, contudo, não deixava satisfeitos os católicos mais radicais, para os quais a entrada de um cadáver pertencente a alguém, que não tivesse falecido no seio da Igreja Católica, profanava a capela, o que conduziria à sua interdição. Era esta a opinião de *A Nação*, que acusava a Câmara de pretender, com a sua atitude, “servir a Deus e ao diabo”, agradar aos católicos e cumprir a *Lei da Separação*¹⁶³.

Naturalmente, a atitude conciliatória do presidente da Câmara de Viana do Castelo não foi seguida por todas as autoridades locais. Aliás, como aconteceu com muitas determinações da *Lei da Separação*, também aqui a sua aplicação esteve longe de ser uniforme. De concelho para concelho, de freguesia para freguesia, a situação era diferente. Alfredo Pimenta, no jornal *República*, manifestou a sua repulsa perante o que se passara numa vila alentejana, onde a comissão administrativa, ao secularizar a capela do cemitério, fizera conduzir as imagens que ali se

¹⁶⁰ *O Dia*, nº 445, 28/03/1913, p. 1, col. 1.

¹⁶¹ *Ibidem*, nº 462, 17/04/1913, p. 1, col. 4.

¹⁶² *A Luz e Verdade*, Ano VIII, nº 15, 15/11/1911.

¹⁶³ *A Nação*, Ano LXVI, 15/08/1913, p. 1, col. 2.

encontravam, em pleno dia de quinta-feira santa, a descoberto, nas carroças de lixo da Câmara¹⁶⁴. Mas em Ponte de Lima as autoridades camarárias mostraram-se receptivas perante uma representação firmada por quinhentas e quarenta e duas assinaturas de pessoas que protestaram contra a secularização da capela, desejando que fosse ali reposta a imagem de Cristo Crucificado que havia sido retirada¹⁶⁵. Na cidade da Guarda as autoridades civis acataram as directrizes governamentais, sem atender aos protestos, mandando retirar as imagens dos santos e outros símbolos religiosos. No tempo do governo de Pimenta de Castro teve lugar a “reconciliação” da capela, medida considerada necessária por se entender que as vereações democráticas a haviam profanado¹⁶⁶. Foi por pouco tempo. Numa noite de Julho, com o regresso dos anticlericais ao poder, foram de novo retirados os símbolos religiosos¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *Republica*, Ano V, nº 1460, 5/02/1915, p. 1, col. 1-2.

¹⁶⁵ *O Amarense* Ano I, 24/05/1914, p. 2, col. 2.

¹⁶⁶ *A Guarda*, Ano XI, nº 464, 15/05/1915, p. 1, col. 3.

¹⁶⁷ *Ibidem*, nº 471, 3/07/1915, p. 2, col. 1.

CAPÍTULO IX

NA FRENTE DO COMBATE – A ESCOLA

Como herdeiros dos iluministas, de quem haviam recebido a crença de que a Humanidade caminhava no sentido do progresso, os republicanos estavam conscientes de que só a educação possibilitaria esse encaminhamento dos povos para as Luzes. Acreditavam que «tous les défauts des hommes ont leur source dans l'ignorance» e, por isso, para tornar os homens melhores, seria preciso esclarecê-los¹.

Se a crença nas virtualidades do ensino e o sentimento de que a desigualdade do acesso à instrução constituía uma fonte de tirania e de atraso eram comuns a todos os liberais, ditando a urgência de disposições tendentes a vencer esse inimigo, os republicanos, no discurso e na actuação, estiveram na vanguarda da guerra pela escola. Seguindo o exemplo dos políticos franceses da III República, o republicanismo militante – ao adoptar, não só a obrigatoriedade e a gratuidade, mas também o princípio da escola laica –, fez mesmo da escolarização a grande prioridade, confundindo-a com a questão do regime e com a laicização da sociedade, sentida como algo de imprescindível para a construção do homem novo².

Contudo, deve ter-se em conta que os problemas com que se debatiam os franceses dos anos oitenta do século XIX eram diferentes dos que se sentiam em Portugal. Em França, no final do II Império, a Igreja tinha um importante papel no sistema educativo. A lei Falloux (1850), publicada no decorrer da II República, dava às comunas a liberdade de escolherem membros de associações religiosas como professores do ensino primário. Num momento em que, em Portugal, não

¹ Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, cit., p. 305.

² Veja-se Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., em especial a III Parte – “A Demopédia Republicana”.

era admitida a existência de ordens religiosas, a Igreja francesa soube aproveitar a oportunidade oferecida e o ensino congreganista recebeu um precioso incentivo³. Em 1899, quando a campanha pela laicização da escola tinha começado há muito, centenas de congregações religiosas femininas controlavam ainda oito mil escolas públicas e cinco mil e quinhentas escolas livres⁴. Foi sobre esta escola – e à falta dela – que os anticlericais da III República, lançaram em grande parte a responsabilidade pela derrota frente aos alemães em 1870. Em seu entender, a escola laica, gratuita e obrigatória impunha-se como medida de salvação pública⁵.

Contudo, deve ter-se em conta que, para Jules Ferry, o chefe da equipa francesa que irá tomar as medidas de laicização da escola, lançadas nos finais dos anos setenta e inícios dos anos oitenta – e que integrava um grande número de elementos protestantes ou oriundos do protestantismo –, a luta contra as pretensões da Igreja no campo do ensino não significava qualquer hostilidade para com a religião. Para o sector moderado do livre-pensamento, havia ainda lugar para um vago respeito pelos “devoirs envers de Dieu”, uma espécie de “laïcité religieuse” a partir da qual cada confissão podia propor as suas verdades⁶.

Como se pode calcular, os temas da laicidade e da possibilidade do ensino da moral sem uma base religiosa e, igualmente, o direito dos pais a educar os filhos segundo os seus princípios, deram origem a polémicas acaloradas. Como lembra Fernando Catroga, em França “os sectores políticos antiliberais invocavam o liberalismo para contestar as propostas da III República, enquanto os ideólogos desta recorriam aos princípios do direito natural para demonstrar que só o respeito pela trilogia que propunham [obrigatoriedade, gratuidade, laicidade] lhes correspondia”⁷.

Enquanto os políticos discutiam, a expulsão de Deus das escolas avançava lentamente. Ainda antes das leis de 28 de Março de 1882 e 30 de Outubro de 1886 (lei Goblot), que tornavam obrigatória a laicização do pessoal docente nas escolas primárias públicas⁸, estabelecimentos de ensino desligados de qualquer preocupação religiosa eram criados por iniciativa particular. Em alguns municípios, nas escolas recentemente criadas, as autoridades preferiam pessoal laico. Em 1880, em Paris, entre duzentas e dezassete escolas comunais somente vinte e nove estavam ainda

³ Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République...*, cit., p. 30.

⁴ Pierre Pierrard, *História da Igreja Católica*, Lisboa, Planeta Editora, 1992, p. 273.

⁵ Mona Ozouf, *ob. cit.*, p. 55.

⁶ Jean Baubérot, *Le Retour des Huguenots...*, cit., p. 82. A referência a Deus vai ser muito contestada, por se considerar que tem uma conotação católica e a escola, em França, irá evoluindo, durante duas ou três décadas – segundo o ponto de vista de alguns – para uma instituição que propaga a irreligião. Idem, *ibidem*, pp. 83-84.

⁷ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 384.

⁸ Jacqueline Lalouette, « El anticlericalismo en Francia... », cit., pp. 20 e s.

sob direcção de congregações religiosas⁹. As leis publicadas nos inícios do século XX, respeitantes às congregações religiosas – obrigando estas sociedades a solicitar autorização e a declarar nos estatutos que estavam submetidas à jurisdição do ordinário – irão criar dificuldades à vida de escolas confessionais. Embora milhares delas tivessem encerrado, o Governo não ousou ir muito longe, devido à falta de recursos financeiros. Contudo, em Setembro de 1904 o chefe do ministério, Émile Combes – ex-seminarista e militante anticlerical –, gabava-se de ter encerrado treze mil novecentas e quatro escolas num total de dezasseis mil novecentas e quatro¹⁰.

Contudo, apesar da evidente preocupação em laicizar a escola, parece não ter havido, por parte dos legisladores, a pretensão de violentar a vontade das famílias, criando condições que obstaculizassem o inculcar de princípios religiosos. A lei de 28 de Março de 1882, no seu art. 2.º, determinava que as escolas primárias públicas encerrariam um dia por semana, para além do domingo, “afin de permettre aux parents de faire donner, s’ils le désirent, à leurs enfants l’instruction religieuse en dehors des édifices scolaires”¹¹.

Frente aos esforços na luta pela laicização da escola – mas não impedindo a prática religiosa dos alunos fora do espaço escolar –, deve ter-se em conta que os objectivos dos legisladores, que pretendiam pôr termo ao ensino religioso na escola, nem sempre tinham concretização na prática. A presença de um professor laico não significava forçosamente o fim do ensino religioso. A imprensa republicana denunciava frequentemente essa escola “qui bien souvent n’a de laïque que son adjectif”¹². Muitos professores primários, voluntariamente ou para agradar às populações, conduziam os alunos à missa ou ensinavam-lhes o catecismo¹³. Por outro lado, a laicização do ensino público não satisfazia os anticlericais, pois a existência de escolas privadas, de carácter confessional, contribuía para que a juventude francesa permanecesse dividida em duas partes, destinadas a ignorar-se

⁹ Idem, *La Libre Pensée en France...*, cit., pp. 287-288.

¹⁰ Cf. *Livre Blanc du Saint Siège – La Séparation de l’Église et de l’État en France*, Édition des « Questions Actuelles », Paris, s. d. Veja-se igualmente Albert Jurcin, *ob. cit.*, pp. 214 e ss.

Devido à sua intransigência como executor da lei referente às congregações, criou-se a lenda que atribuiu a autoria da lei da separação a E. Combes que seria, assim, responsável pelos arrolamentos. Jean Boussinesq, *ob. cit.*, p. 46. Lembre-se que Combes deixou o governo em Janeiro de 1905. A lei de Separação viria a ser promulgada em Dezembro.

¹¹ Jean Boussinesq, *ob. cit.*, p. 71. Quanto aos estabelecimentos públicos de instrução secundária, seguia-se a vontade dos pais. O decreto de 24 de Dezembro de 1881, no art. 2.º, determinava: “L’instruction religieuse sera donnée par les ministres des différents cultes dans l’intérieur des établissements, en dehors des heures de classe”. Idem, *ibidem*, p. 73. A lei de separação de 1905, a fim “d’assurer le libre exercice des cultes”, previa a existência de capelães nos liceus e colégios (bem como nos hospitais, prisões, exército). Veja-se Maurice Barbier, *ob. cit.*, pp. 100, 101, 142 e 157. Assim, pode afirmar-se que o estado laico francês procurou criar as condições para o exercício da liberdade religiosa aos seus cidadãos.

¹² Como se escrevia em *La Petite République*, a 6 de Setembro de 1902. Cf. Mona Ozouf, *L’École, l’Église...*, cit., p. 192.

¹³ Mona Ozouf, *ibidem*, p. 192.

e a combater-se. A unidade da República e da Nação requeria a existência de um só ensino¹⁴, a fim de se ministrar uma educação cívica capaz de destruir os muros que dividiam as “duas França”.

Em Portugal, as congregações religiosas, cuja presença era somente tolerada pelo poder político, sendo fortemente contestada pelo militantismo anticlerical, não tiveram a importância que as suas congéneres assumiram em França. Os colégios dirigidos por religiosas destinavam-se às classes superiores. Embora frequentemente mantivessem escolas gratuitas dirigidas a crianças de condição modesta¹⁵, o seu raio de acção, restringido quase só aos meios urbanos, foi extremamente limitado. De qualquer modo, essas escolas encerraram depois da implantação da República, com o decreto de 8 de Outubro de 1910. As outras leis, referentes à laicização da escola, foram sendo publicadas pelo Governo Provisório, sem qualquer discussão pública, embora provocassem o desagrado entre os católicos. Mas os homens que, em Outubro de 1910, assumiram funções governamentais, eram livres-pensadores, defendendo posições radicais contra a Igreja Católica, e não podiam conceber uma República – da qual se esperava a regeneração do país – com um ensino enfeudado a qualquer confissão religiosa.

Um dos novos mentores, João de Barros, responsabilizava a “educação jesuítica” pelo estado de decadência nacional, na medida em que, por ter – em seu entender – como base a “obediência passiva” e a “docilidade sem reflexão”, conduzia ao abdicar das qualidades de decisão, audácia e confiança¹⁶. A educação religiosa – católica ou protestante – pelo terror que derivava da crença na onipotência de um ser invisível e vigilante, tornava as crianças tristes e submissas. As rezas e a memorização da *doutrina* constituíam uma violação para a criança. Afirmando-se sem o mais leve espírito sectário, João de Barros pregava a “republicanização da escola”, que passava necessariamente pela sua laicização¹⁷.

Ao defender o ensino obrigatório, gratuito e laico, o republicanismo entrosava o processo de democratização na separação entre a Escola e a Igreja, pois que a

¹⁴ Jacqueline Lalouette, « El anticlericalismo en Francia », cit., p. 22.

¹⁵ As Regras do *Instituto de Santa Doroteia* estabeleciam que, em todas as casas do Instituto, se abriria, quando fosse possível, uma escola para as meninas externas – “mas se terá em vista, particularmente nas escolas de meninas pobres, tê-las connosco maior número de horas possível”. Cf. *Constituições e Regras do Instituto Religioso das Irmãs Mestras de Santa Doroteia, 1851*, tradução da Província Brasil-Nordeste (mimeografado), Recife, 1969, Parte III, Cap. VII, Regra 1, p. 73. O texto das *Constituições* foi já citado em Maria Lúcia de Brito Moura, “As Doroteias em Portugal...”, cit., p. 271. Por vezes, o número de alunas externas, de fracos recursos económicos, excedia muito o número das alunas internas. Em 1868 a aula gratuita do colégio do Quelhas, em Lisboa, fundado recentemente, tinha cento e vinte e cento e quarenta alunas. O colégio propriamente dito tinha menos de dez. Em 1871, na Covilhã, para trinta alunas do colégio havia cento e dezoito externas. Idem, *ibidem*, p. 271.

¹⁶ Rogério Fernandes, *João de Barros, Educador Republicano*, Lisboa, Livros Horizonte, s.d., p. 27.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 71.

escola confessional ia contra os direitos dos educandos e contra a liberdade de consciência. Só um ensino neutro em matéria religiosa conseguiria emancipar o homem do obscurantismo. Só a escola neutra permitiria a objectividade exigida pelo conhecimento científico¹⁸. Mas a escola – a escola primária por onde se pretendia que viessem a passar todos os portugueses – tinha uma outra função importante. Era “o lugar por excelência da socialização política ao serviço de um Estado” imbuído de fortes preocupações nacionalistas¹⁹, o lugar onde se implantaria a República no espírito popular, onde se moldariam os espíritos infantis às novas ideias²⁰. Bernardino Machado, na *Oração de Sapiência* proferida na abertura do ano lectivo de 1904-1905, afirmara que “ensinar é governar” e que “desde a escola, se fazem monarquias ou repúblicas, erguem-se ou aluem-se impérios”²¹. Antes de conceder aos cidadãos o direito de sufrágio, base de um regime democrático, era preciso escolarizá-los, libertando-os da tutela clerical. Se fosse concedida a arma do voto a indivíduos ainda mergulhados no obscurantismo, todo o processo revolucionário perigaria, atrasando o advento dos “amanhãs que cantam” sonhados pelos utópicos²².

As numerosas obras de carácter pedagógico surgidas no período republicano – e, mesmo, nas décadas anteriores –, as conferências e os congressos de professores, evidenciam até que ponto a construção da nova sociedade dependia da escola. Mas, se para muitos católicos não era possível educar sem existir um suporte religioso, a moral republicana pretendia ser científica e laica, desenvolvendo o espírito de solidariedade, o amor à Pátria e à família. Moral optimista, apoiava-se na consciência da perfectibilidade humana e apontava para um futuro que concretizaria a “épica vitória da humanidade”²³. Numa “clara fusão entre o optimismo histórico e o optimismo científico” – usando uma expressão de Fernando Catroga²⁴ – acreditava-se que a escola forneceria o conhecimento “municipador da *aceleração do acelerador da história*”²⁵, permitindo queimar etapas, em ordem a alcançar mais

¹⁸ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., pp. 385-386.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 387.

²⁰ Joaquim Pintassilgo, *República e Formação de Cidadãos. A Educação Cívica nas Escolas Primárias da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Ed. Colibri, 1998, p. 68.

²¹ Rogério Fernandes, *Bernardino Machado e os Problemas da Instrução Pública*, Lisboa, Livros Horizonte, 1985, p. 183.

²² Mesmo na esquerda, nem todos acreditavam nas virtudes redentoras do alfabeto. Na França da segunda metade do século XIX, Auguste Blanqui entendia que o povo não estava preparado para pensar por forma autónoma. Um pequeno grupo de homens capazes deveria exercer “un pouvoir tutorial”. Não há qualquer limitação temporal a esta ditadura, admitindo mesmo que pudesse constituir um sistema permanente de governo, até ao aparecimento do “homme nouveau, plein individu maître de lui-même”. Cf. Pierre Rosanvallon, *ob. cit.*, p. 150.

²³ Cf. Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal*, cit., pp. 462-463.

²⁴ Idem, *Caminhos do Fim da História*, Coimbra, Quarteto Editora, 2003, p. 129.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 85.

rapidamente a felicidade comum, sucedâneo da bem-aventurança prometida pelas religiões reveladas.

Pelo seu papel na normalização dos indivíduos, a escola estaria, assim, ao serviço da causa republicana – o que, para os ideólogos do republicanismo, era o mesmo que estar ao serviço dos interesses da Pátria – constituindo uma verdadeira “oficina em que se fabrica o cidadão”²⁶. Ou, como dizia Mirabeau: “havia sido feita a lei para a nação; trata-se agora de fazer a nação para essas leis; e isso, através da educação pública”²⁷.

O ideal republicano é, assim, uma *utopia educativa*, na medida em que a construção do «homem novo» – e o futuro luminoso da sociedade – só se conseguiriam através da escola. A tarefa educativa, como verdadeira “engenharia de almas”, pretendia ir muito além do ministrar conhecimentos; era preciso ir ao mais íntimo do ser humano, formar a sua alma. O espírito infantil aparecia como cera mole que podia ser moldada, sendo-lhe dada a forma que convinha. Como escreveu Rousseau, “s’il est bon de savoir employer les hommes tels qu’ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu’on a besoin qu’ils soient”²⁸.

A importância que o ensino assumia para os republicanos, ainda durante a Monarquia, é visível na organização partidária, em centros que tinham agregadas, com frequência, escolas populares²⁹. Mas, na ausência de meios que permitissem a

²⁶ Como dizia um congressista do *Terceiro Congresso Pedagógico*. Cit. por Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 422.

²⁷ Carlota Malta Cardozo dos Reis Boto, *Escola: Templo da República* (texto policopiado), Universidade Estadual Paulista – campus de Araraquá, 1993, p. 62.

²⁸ *Discours d’économie politique*, cit. por Mona Ozouf, *La Fête Révolutionnaire...*, cit., p. 236. No mesmo sentido, Saint-Just confessava a pretensão “de faire de l’homme ce que nous voulons qu’il soit”. Idem, *L’Homme Régénéré...*, cit., p. 11. Estas ideias vão, aliás, de encontro aos que vêem na educação, mesmo nos casos em que pode parecer “mais asséptica”, “uma manipulação da consciência humana”. Alejandro Pizarroso Quintero, *História da Propaganda – Notas para um estudo da propaganda política e de guerra*, Lisboa, Planeta Editora, 1993, p. 23.

²⁹ Fernando Catroga, *O republicanismo em Portugal...*, cit., p. 397.

O interesse republicano pela educação não esquecia os que tinham passado a idade escolar. Para além das festas cívicas, com uma função pedagógica, as conferências eram meios de divulgação dos novos ideais e dos avanços científicos (apresentados como prova das falsidades das explicações teológicas). Ainda durante a Monarquia alguns Centros Republicanos criaram cursos de divulgação científica. Veja-se Lia Sá Paulo Ribeiro, *A Popularização da Cultura Republicana (1881-1910)*, cit., p. 103. As Universidades Livres – projecto surgido no início do século XX, mas cedo abandonado – ressuscitarão em 1911. A Universidade Livre de Lisboa parece ter tido alguma regularidade, como se pode ver em A. Madeira Bárbara, *Subsídios para o Estudo da Educação em Portugal – da reforma pombalina à 1ª República*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1979, pp. 112-113. A partir de 1912, por iniciativa do movimento cultural *Renascença Portuguesa*, surge a Universidade Popular no Porto, que teve em Jaime Cortesão o seu grande animador. A Universidade Popular estendeu a sua acção a Coimbra, Póvoa de Varzim e Vila Real. A instituição tinha objectivos culturais e de regeneração social. Jaime Cortesão entendia que, mais do que em outros países, no operariado português, pela sua maior ignorância, se evidenciava a inclinação para “o desvairamento, violência e fanatismo”. Por seu lado, Leonardo Coimbra considerava que o papel da Universidade Popular não era tanto o de fornecer um grande número de conhecimentos científicos, mas sim o de criar o homem livre, ensiná-lo a amar, a pensar e a trabalhar,

fundação de centros em todas as localidades portuguesas, as escolas móveis – com professores que, quais missionários do novo ideal, possuídos pela “mística do ABC” e guiados pelo método de João de Deus, andavam de terra em terra no apostolado de ensinar a ler e a escrever – pareceram reunir todas as condições para, em pouco tempo, alfabetizar amplas camadas da população. Criada por Casimiro Freire em 1882, com o apoio do jornal *O Século*, a *Associação das Escolas Móveis pelo método de João de Deus* promovia missões com duração de alguns meses, combatendo o analfabetismo nos meios carenciados³⁰. João de Barros, que colocou grandes esperanças nesse tipo de escola, defendia o método de João de Deus, por entender que a racionalidade era o princípio fundamental deste sistema, “fundado nas leis psicológicas da evolução mental da criança”³¹. Defendia também que as palestras cívicas que acompanhavam os cursos eram “um bom instrumento de propaganda patriótica e republicana”³².

A confiança que os republicanos depositavam nessas escolas, onde o espírito de militância parecia ter maior peso que a preparação pedagógica e científica, ofendia os professores colocados na carreira normal, que viam no recrutamento desses “missionários” – fundamentado na confiança ideológica e não na preparação académica³³ – uma ameaça à sua própria existência. Por isso, reagiram muito

prevedo a formação de uma “nova síntese religiosa”, como base para novas formas sociais. Cf. Alfredo Ribeiro dos Santos, *A Renascença Portuguesa – um movimento cultural portuense*, Porto, Edição Fundação Eng. António de Almeida, 1990, pp. 120-125. Contudo, para grande decepção, embora acoressem muitos alunos da classe média, o operariado não aparecia. Víctor de Sá, “Universidades populares na I República”, *Vértice*, nº 28, Julho de 1990, pp. 98 e ss. Sobre este tema veja-se também Paulo Samuel, “A Águia e o movimento «Renascença Portuguesa»”, in *Revistas, Ideias e Doutrinas – Leituras do pensamento contemporâneo*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.

³⁰ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 397.

³¹ João de Barros, *ob. cit.*, pp. 102-104. O “educador republicano” entusiasmava-se verdadeiramente com os professores das escolas móveis, “modernos apóstolos da Instrução Popular, estabelecendo-se numa localidade com o estritamente necessário – roupa para três ou quatro meses e dois livros pequenos (a *Cartilha Maternal* e os *Deveres dos Filhos*). Idem, *ibidem*, p. 117.

³² Rogério Fernandes, *João de Barros – Educador Republicano*, cit., p. 60. Ainda durante a Monarquia, em algumas zonas, mesmo no interior do país, a escola republicana aparecia como alternativa à escola oficial onde continuava a ser obrigatório – embora essa obrigatoriedade nem sempre fosse cumprida pois as novas visões do mundo iam-se expandindo entre os professores – o ensino religioso. Depois da implantação do novo regime alguns quiseram ver no êxito do movimento republicano a demonstração das virtudes da escolarização conseguida pela iniciativa particular – “porque os apóstolos do ensino, mais do que desprotegidos, vítimas de afrontosas perseguições, souberam cercar de prestígio as superiores mentalidades, reivindicando [...] a soberania da razão, criando assim um ambiente moral onde foi possível proclamar como augusto dominador o pensamento”. Cit. de *Escola Nova*, in A Madeira Bárbara, *ob. cit.*, p. 86.

³³ Em 1899 Bernardino Machado (num tempo em que ainda não tinha aderido ao Partido Republicano) afirmava que, para a campanha educativa, mais que de homens de grande cultura, eram necessários “homens de fé, apóstolos”. Fernando Catroga, “Bernardino Machado e a Maçonaria”, in Bernardino Machado, *O Homem, o Cientista, o Político e o Pedagogo*, Actas do Colóquio dos Encontros de Outono, Famalicão, C. M. de Vila Nova de Famalicão, 2001, p. 147.

Ainda antes da implantação da República, já tinham surgido as críticas às escolas móveis. No semanário pedagógico *O Ensino*, o redactor principal Joaquim de Vasconcelos teceu, em Junho de 1910, fortes críticas à Associação das Escolas Móveis, acusando-a de “desorientação pasmosa e assustadora no espírito das gerações

desfavoravelmente às notícias de que o Governo republicano projectaria fundar escolas móveis por todo o país, na intenção de acabar, desse modo, com os altos níveis de analfabetismo³⁴. Isto parecia tanto menos razoável quanto se sabia da existência de muitos docentes, devidamente habilitados, que não encontravam emprego. Nos congressos pedagógicos de 1912 e 1914 os «diplomados» reiteraram os ataques contra esses professores, acusados de incompetentes³⁵.

Nem todos os republicanos comungavam da mística do ABC, participando da ilusão que os problemas nacionais se resolveriam com a alfabetização. O antipositivista Leonardo Coimbra, em 1911, considerava que isso, só por si, seria inútil, podendo mesmo ser prejudicial. Tornava-se necessário ensinar o povo a pensar, a trabalhar e a amar. Era preciso acordar as almas para a Beleza.

“E cada um será, então, capaz de subir até Deus, e em cada alma correrá inesgotável a fonte da religiosidade”³⁶.

Mas, ao referir-se à religiosidade, o filósofo republicano não pensava no catolicismo. No mesmo texto, mostrou-se convicto que o regime de separação entre o Estado e a Igreja produziria o “êxodo” relativamente à Igreja Romana. Porém, em seu entender, era necessário que o povo encontrasse então uma outra religião, sabendo amar a “imensa catedral da Natureza”, a abóbada celeste onde os astros, no seu girar harmonioso, simbolizam a aspiração para a “divina e fraternal unidade”.

1. O laicismo republicano contra a escola confessional

Dada a importância da escola na inculcação dos novos valores, compreende-se a numerosa legislação publicada após a implantação do regime republicano,

infantis pela guerra sistemática e insistente que faz às belas e sublimes virtudes cívicas e religiosas [...]”. Cf. *O Ensino* (Porto), Ano I, nº 7, 18/06/1910, p. 1, col. 1.

³⁴ *O Herminio* (Gouveia), Ano XVIII, nº 921, 30/07/1911, p. 2, col. 3. Este jornal era grande defensor dos interesses dos professores. Continha uma “secção permanente do professorado primário” e o seu director estivera presente em encontros com directores de jornais que tinham um cariz vincadamente pedagógico. António Nóvoa faz referência a esses encontros no seu livro *Le Temps des Professeurs – Analyse socio-historique de la profession enseignante au Portugal (XVIII-XXe siècle)*, Lisboa, INIC, 1987, p. 695.

De acordo com o art. 28.º do decreto de 29 de Março de 1911 as escolas móveis podiam constituir uma alternativa à escola primária fixa nos lugares onde esta não existia. Tais escolas estavam dependentes das autoridades republicanas e os júris de exames eram presididos por individualidades pertencentes ao republicanismo local. Assim aconteceu em Seia, em diversas ocasiões, como se pode ver em Maria Lúcia de Brito Moura, *O Concelho de Seia em Tempo de Mudança...*, cit., pp. 126 e s.

³⁵ *O Defensor* (Caldas da Rainha), Ano I, nº 27, 31/05/1914, p. 2, col. 3. Mas o redactor deste periódico defendeu os professores das escolas móveis. Afirmou que, das 264 escolas móveis em funcionamento, 114 eram regidas por “professores normalistas”.

³⁶ Leonardo Coimbra, “A Separação da Igreja e do Estado”, in *A Montanha*, Ano I, nº 34, 8/04/1911, p. 1, col. 1-2.

tendente a acabar com o ensino religioso que, na opinião dos seus autores, cerrava as mentes infantis às ideias de progresso e aos ensinamentos da ciência. Impedia ainda uma actuação pedagógica que, ao incidir sobre os sentimentos e a disciplina corporal, possibilitaria uma socialização da criança, tendo em vista “regenerar a sociedade e refundar o Estado-Nação”³⁷.

A extinção das ordens religiosas, só por si, havia dado profunda machadada no ensino confessional. Mas era apenas o princípio de um caminho a percorrer. O decreto de 22 de Outubro de 1910, “tendo em vista que o Estado não pode obrigar as famílias, e, portanto, as crianças a determinada crença religiosa” e considerando que “o ensino dos dogmas é incompatível com o pensamento pedagógico que deve regular a instrução educativa das escolas primárias” declarava, no seu art. 1.º, “extinto nas escolas primárias e normais primárias o ensino da doutrina cristã”³⁸.

Para dificultar o emergir de focos de resistência às determinações governamentais, o decreto com força de lei de 31 de Dezembro de 1910 estabelecia, no art. 40.º, que os membros das associações religiosas autorizados a viver em Portugal, na situação de secularizados, não poderiam exercer o ensino ou intervir na educação como professores, empregados, directores ou administradores de qualquer estabelecimento de ensino³⁹.

O mesmo cariz laicizador se encontra no preâmbulo da reforma do ensino primário, promulgada em 29 de Março de 1911, ao declarar libertar a criança, “subtraindo-a à influência jesuítica”:

“A escola vai ser neutra. Nem a favor de Deus, nem contra Deus. Dela se banirão todas as religiões, menos a religião do dever, que será o culto eterno desta nova igreja cívica do Povo”⁴⁰.

É evidente que a *Lei da Separação* teria de conceder grande atenção a essa matéria. Prevendo a possibilidade de existirem escolas particulares onde continuasse a ser ministrado o ensino religioso, criava-lhes dificuldades, no seu art. 170.º, ao estabelecer que todas as corporações ou entidades que pretendessem “exercer o ensino religioso [...] fora dos templos e outros lugares habitualmente destinados ao culto público”, deviam munir-se da prévia autorização do Ministério da Justiça⁴¹. O art. 53.º ia no mesmo sentido, ao determinar que as crianças em idade escolar, que ainda não tivessem comprovado legalmente a sua habilitação em instrução primária elementar, não podiam assistir ao culto público durante as

³⁷ Veja-se Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., pp. 456-457.

³⁸ *Diário do Governo*, 24/10/1910.

³⁹ *Ibidem*, 3/01/1911.

⁴⁰ A. Morgado (coord.), *ob. cit.*, vol. III, tomo XI, p. 20.

⁴¹ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, pp. 142-143.

horas das lições⁴². Porém, a lei, ao criar estes entraves ao ensino religioso, não o proibia expressamente nas escolas privadas. A Constituição de 1911 irá colmatar essa brecha. Na discussão parlamentar foi deliberado fazer compreender na proibição os estabelecimentos particulares. Nessa conformidade, o ponto 10 do art. 3.º estabelecia que o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos e particulares fiscalizado pelo Estado seria neutro em matéria religiosa⁴³.

Um dos argumentos mais insistentemente usado pelos adversários da escola confessional incidia na necessidade de tratar de modo igual todos os cidadãos, fossem católicos, protestantes, judeus ou muçulmanos. Esse argumento era ainda aproveitado, num texto publicado em 1932, por Brito Camacho, visto por vezes como um líder político conservador:

“Imagine-se que numa Escola pública se fazia o ensino religioso, e que essa escola era frequentada por católicos, protestantes, judeus e maometanos. Qual destas religiões devia o mestre ensinar? Todas? Seria a confusão de Babel. Uma apenas? Seria a tirania da Inquisição.”⁴⁴

A vigilância pelo cumprimento da escola aconfessional

Com a entrada em vigor da nova legislação, o radicalismo militante passou a estar atento, para que não fosse por diante qualquer tentativa de restauração do ensino “jesuítico”. Em Janeiro de 1911, num semanário publicado em Gondomar, denunciavam-se os métodos de ensinar a ler utilizados na escola do *Círculo Católico* local. Nesse sentido, como obras didáticas, eram usados os livros de missa e das novenas de Maria. Certamente a denúncia no jornal era secundada por outras diligências e, assim, em Fevereiro foi dada ordem para que a escola fosse encerrada⁴⁵.

Em Fevereiro de 1911, quando as medidas proibitivas do ensino religioso incidiam somente nos sectores do primário e do normal primário, *O Mundo*, seguido pelo bissemanário da Figueira da Foz *A Voz da Justiça*, em vários dos seus números ocupou-se do *Colégio-Liceu Figueirense*, apodado de “colégio reaccionário” – onde, segundo se afirmava no diário de França Borges, era proibida a leitura de *O Mundo*, como se fazia nos “coios jesuíticos”⁴⁶. O director do colégio,

⁴² Idem, *ibidem*, p. 58.

⁴³ Marnoco e Souza, *Constituição Política da Republica Portuguesa – Commentario*, Coimbra, F. França Amado, 1913, pp. 89 e ss.

⁴⁴ Brito Camacho, *A Reacção*, Lisboa, Empresa Editora Luz, 1932, pp. 47-48.

⁴⁵ *Portugal Novo*, Ano I, nº 5, 8/01/1911, p. 3, col. 2 e nº 11, 19/02/1911, p. 2, col. 3.

⁴⁶ *O Mundo*, Ano XI, nº 3686, 4/02/1911, p. 2, col. 7.

José Luís Mendes Pinheiro, era acusado de, em Dezembro de 1910, ter organizado uma récita de gala e um banquete em honra da Imaculada Conceição. Realçava-se o facto de a sala ter sido decorada a azul e branco – as cores da Monarquia – a pretexto de que essas eram as cores da Virgem. À mesa, na presença das crianças, o director teria brindado pela integridade da fé dos comensais, lamentando que o governo da República atacasse a religião⁴⁷.

Em carta dirigida ao director de *O Mundo*, José Luís Mendes Pinheiro afirmou que acatava os poderes constituídos e pretendeu mostrar que no seu estabelecimento de ensino existia um clima de abertura. Apesar de se tratar de um colégio católico, os professores eram leigos – embora existisse um capelão – havendo mesmo alguns que eram republicanos, circunstância a que nunca dera importância. Na educação que se ministrava não havia fanatismo. Declarou que continuaria a seguir essa orientação enquanto tal não fosse incompatível com o estado social criado com a implantação da República⁴⁸.

Quanto ao argumento usado pelo director de que o colégio seguia uma orientação pedagógica e religiosa que estava em acordo com a vontade dos pais, que lhe confiavam os seus filhos, o periódico *A Voz da Justiça* discordava em absoluto. Defendia que o Estado tinha de considerar, como funções suas, a educação e o ensino⁴⁹.

O combate à direcção do colégio não esmoreceu. Forçado a encerrar a sua escola, José Luís Mendes Pinheiro partiu para a Bélgica, onde abriu um colégio destinado a alunos portugueses, na intenção de substituir o da Figueira da Foz. No texto publicitário inserido no jornal *A Guarda*, oferecia instrução primária e secundária, garantindo que a despesa nesse estabelecimento de ensino não seria superior à que era feita em Portugal. As viagens eram realizadas por conta do colégio⁵⁰.

A campanha movida ao colégio da Figueira da Foz não foi caso único. Em Dezembro de 1911 o administrador de Braga encerrou o colégio de S. Tomás de Aquino, cuja direcção era acusada de infringir o nº 10 do art. 3.º da Constituição. Praticava-se aí ensino religioso, especialmente aos domingos. Realizavam-se missas, confissões, comunhões, rezas diárias do terço, com assistência de todos os

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, nº 3689, 7/02/1911, p. 2, col. 5.

⁴⁹ *A Voz da Justiça* (Figueira da Foz), Ano IX, nº 858, 14/02/1911, p. 2, col. 1.

Como já foi dito, a lei francesa previa a existência de capelães nos estabelecimentos do ensino secundário, para darem assistência religiosa de acordo com a vontade dos pais dos alunos.

⁵⁰ *A Guarda*, Ano VIII, nº 362, 15/09/1912, p.3, col. 5. A 4 de Julho de 1914 o colégio existia ainda, instalado em Huy, na Bélgica. A 7 de Novembro do mesmo ano o colégio regressara à Figueira da Foz. Estas informações foram colhidas em anúncios publicitários inseridos na revista *Ilustração Catholica* (Braga), Ano II, nº 53, 4/07/1914, p. 18 e nº 71, 7/11/1914, p. 305. O regresso do colégio deveu-se, provavelmente, ao início da guerra. Um anúncio inserido num jornal católico, em 1917, referia-se às “várias dezenas de famílias” que tinham enviado os seus filhos para o colégio na Bélgica. Cf. *Liberdade*, Ano IV, nº 985, 23/09/1917, p. 4, col. 4-5.

educandos. Encontrou-se uma outra base legal para o encerramento no facto de alguns destes actos de culto terem lugar antes do nascer e depois do pôr do sol. Para os actos de culto que se realizavam em outras horas invocava-se o art. 53.º do decreto de 20 de Abril⁵¹.

Na intenção de impedir que os antigos colégios dirigidos por religiosos viessem a ressurgir aqui e além, os ex-congreganistas eram sujeitos a acurada observação. A imprensa anticlerical prestava o seu auxílio, fazendo campanha contra o ensino que era dado nos colégios de congregações religiosas. Alguns jornais inseriam insinuações de que as meninas entregues às ordens religiosas eram arrastadas à desgraça⁵². Não chegando tão longe, outros, mais moderados, criticavam o hábito, considerado de “bom tom” entre as classes abastadas, de internarem as filhas em colégios de freiras. Para um desses críticos, havia inconvenientes em entregar crianças a essas “mulheres de coração gelado” que, ao transporem a portaria do convento, esqueciam todos os afectos familiares⁵³.

Contudo, muitas famílias, embora não ousando lançar protestos públicos contra uma legislação com a qual não concordavam – naturalmente o receio de passar por talassa, por inimigo da República, por conspirador, pesava nessa atitude de prudência – iam resistindo. As autoridades de Braga, no final de 1911, foram alertadas para a existência de um “colégio jesuítico”, dirigido por “madres disfarçadas em gente” – usando expressões utilizadas por um semanário que se afirmava “republicano radical” –, existente na vizinha povoação de Prado e que era protegido por gente influente que lhe entregava a educação de suas filhas. Para a extinção desta escola foi importante a “dedicação” de elementos da associação republicana *Pró Pátria*. O mesmo semanário apontou a existência de um outro “coio”, em Águas Santas, no concelho de Póvoa de Lanhoso⁵⁴. Neste mesmo ano, em Coimbra, denunciavam-se duas “irmãzinhas” saídas do “antigo coio das Ursulinas”, acusadas de terem criado uma escola, andando a “arrebatar” crianças das famílias residentes na vizinhança⁵⁵. Também em Évora os militantes estavam atentos. Em tom jocoso, comentavam-se as relações – que a separação não conseguira cortar – entre as Doroteias e as suas antigas discípulas, que sentiriam saudades do “convívio místico” e das missas e hinos à Imaculada e ao senhor arcebispo. Insinuava-se que alguém, com o concurso de uma família abastada, tentava restabelecer o colégio. Em algumas residências particulares realizavam-se preleções e eram ministradas

⁵¹ *Notícias do Norte* (Braga), Ano V, nº 490, 17/12/1911, p. 2, col. 1. Possivelmente o colégio reabriu, porque em 1914 foi noticiado novamente o seu encerramento. Cf. *A Montanha*, Ano III, nº 887, 11/01/1914, p. 1, col. 2.

⁵² *A Voz da Oficina*, Ano XIII, nº 720, 14/10/1910, p. 3, col. 2.

⁵³ Opinião de A. F., certamente um professor primário, visto escrever numa “secção permanente do professorado primário”. Cf. *O Hermínio* (Gouveia), Ano XXII, nº 1113, 27/06/1915, p. 2, col. 1.

⁵⁴ *Notícias do Norte* (Braga), Ano IV, nº 487, 26/11/1911, p. 2, col. 4.

⁵⁵ *Defesa* (Coimbra), Ano IV, nº 320, 18/07/1911, p. 2, col. 3.

lições de pintura⁵⁶. Em Junho de 1911, *O Democrata*, órgão do partido republicano no distrito de Aveiro, moveu forte campanha contra uma ex-freira que conseguira colocação como prefeita no asilo-escola de Aveiro. Era acusada de ter armado um altar sobre uma mesa, rezar ladainhas e obrigar as crianças a estar de joelhos. Depois de conseguir que a prefeita fosse afastada, o articulista regozijou-se porque a “moralidade e a justiça” haviam triunfado⁵⁷. Em Agosto de 1912 a imprensa noticiou a descoberta, na cidade do Porto, de um colégio com cerca de vinte alunas em regime de internato, dirigido por um padre. Segundo constava, aguardava-se a chegada de uma irmã de caridade para tomar a direcção⁵⁸.

Tendo em consideração estes casos e, naturalmente outros não apontadas, compreende-se o cuidado revelado pelas autoridades, que procuravam estar informadas sobre as ocupações dos religiosos e religiosas secularizados.

A atenção, por parte dos apóstolos do livre-pensamento, sobre os colégios que podiam ter qualquer relação com pessoas ligadas à Igreja e que, por isso, davam lugar a insinuações sobre ensino jesuítico, lançava alguma inquietação sobre as populações. Sentindo que o encerrar de um determinado estabelecimento de ensino poderia empobrecer a localidade onde se encontrava instituído, não só no aspecto cultural mas também no económico – tendo em conta o movimento de alunos e seus familiares que ali acorriam, vindos de outras localidades –, os naturais dessa região, mesmo sendo republicanos, manifestavam o seu sobressalto e esforçavam-se por desfazer qualquer suspeita de reacconarismo. Assim, no semanário *O Progresso*, de Lamego, foi encetada uma campanha em favor do ensino que era ministrado num colégio existente na cidade e que, num jornal radical, fora apontado como “fábrica de jesuítas”. Asseverava-se que o seu proprietário, Padre Alfredo Pinto Teixeira, acompanhava os mais modernos processos pedagógicos e que do seu colégio saíam bandos de rapazes que continuavam os estudos na Universidade e nas escolas médicas de Lisboa e Porto. Para a vida eclesiástica seguia uma percentagem insignificante, o que demonstrava a ausência de espírito de proselitismo. Os professores, na sua maioria, eram recrutados entre oficiais do exército, médicos e outras “classes laicas”. Um destes professores era mesmo “notoriamente irreconciliável” com o elemento eclesiástico, o que não constituía obstáculo a que fosse aceite, por ser pessoa de bem e professor com muita competência. Numa notícia destinada a sossegar a população, alarmada com informações de que se ia proceder ao arrolamento dos bens do colégio, assegurava-se que os

⁵⁶ *A Voz Pública* (Évora), Ano VII, nº 372, 26/01/1911, p. 1, col. 3. Sobre a educação ministrada em “colégios de freiras” nas últimas décadas da Monarquia, veja-se Irene Maria Vaquinhas, “Alguns aspectos da vida quotidiana num colégio feminino do século XIX: o caso do Real Colégio Ursulino das Chagas de Coimbra (1874-1880)”, *Gestão e Desenvolvimento*, 5/6, UCP, Centro Regional das Beiras – Pólo de Viseu, 1996-1997 e Maria Lúcia de Brito Moura, “As Doroteias em Portugal...”, cit.

⁵⁷ *O Democrata*, Ano III, nº 138, 23/06/1911, p. 1, col. 2 e nº 180, 28/07/1911, p. 1, col. 5.

⁵⁸ *República*, Ano II, nº 574, 18/08/1912, p. 2, col. 6.

trabalhos escolares iam continuar a funcionar, pois Lamego devia “impagáveis serviços” a esse estabelecimento de ensino⁵⁹. Mas possivelmente estas explicações não faziam desarmar os mais extremistas, convictos de que os padres deviam estar desligados da educação.

A maioria destes colégios destinava-se essencialmente aos filhos da burguesia. Existiam, porém, outras escolas, voltadas para os filhos de pessoas com fracos recursos económicos, que eram sustentadas pela Igreja. No interior desta instituição, crescia a consciência de que os seus dirigentes não podiam demitir-se das suas responsabilidades nesse domínio. Um ano após a implantação da República, em Lisboa, o prior da freguesia de Santos mantinha duas escolas na sua paróquia. Uma funcionava numa casa anexa à igreja paroquial e a outra numa dependência da Igreja de S. Francisco de Paula. O administrador do 4º bairro de Lisboa, advertido para o caso, deslocou-se a essas instalações para constatar o facto e tomar as medidas que, em seu entender, se impunham. Em ofício dirigido ao prior, o administrador intimou-o a encerrar as escolas, cujo funcionamento representava uma violação das leis da República. Lembrou-lhe ainda acontecimentos passados que, em sua opinião, mostravam a hostilidade do padre para com o novo regime: renunciara à pensão, garantida pela lei, “não por desinteresse, mas no propósito encoberto” de não reconhecer a República; por ocasião do arrolamento e inventário na freguesia, apresentara um protesto escrito, “como que pondo em dúvida os direitos do Estado”⁶⁰.

Apesar das condições adversas, outros eclesiásticos fundavam escolas nas suas paróquias, o que dava azo a denúncias e processos judiciais. Em 1912, a professora responsável por uma escola que funcionava na Igreja dos Anjos, em Lisboa, foi levada a tribunal, indiciada por delito de desrespeito à *Lei da Separação*⁶¹.

Os estabelecimentos de assistência não controlados pela Igreja mereciam igualmente a atenção dos republicanos diligentes. A *Associação do Registo Civil*, que se considerava a guardiã da revolução e procurava saber se, por todo o país, se cumpriam as determinações contidas na lei, tomou conhecimento, nos inícios de 1912, de que se ministrava ensino religioso no asilo da Senhora da Conceição, em Lisboa. Apressou-se a constituir uma comissão, que se deslocou a esse estabelecimento, a indagar o que se passava. As reclamações foram atendidas. Mas, naturalmente, a vigilância continuou, pois sabia-se que a regente era uma “reaccionária dos quatro costados”⁶².

A frequência das denúncias justifica as prevenções governamentais, traduzidas na insistente publicação de diplomas lembrando às administrações locais que

⁵⁹ *O Progresso* (Lamego), Ano XXVI, nº 1436, 14/01/1911, p. 1, col. 6.

⁶⁰ *Republica*, Ano I, nº 308, 21/11/1911, p. 4, col. 4.

⁶¹ *A Fé Cristã*, Ano I, nº 6, Outubro de 1912, p. 288.

⁶² *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 1, 1/02/1912, p. 2, col. 4.

deviam manter-se vigilantes. O Ministério da Justiça, em circular datada de 2 de Janeiro de 1912, dirigida aos governadores civis, revela essas preocupações, ao chamar a atenção para um ofício com a mesma data enviado pela *Comissão de Execução da Lei da Separação*, onde, a certa altura, se advertia:

“Quanto à instrução religiosa ou catequese, seria conveniente que as autoridades administrativas fiscalizassem a maneira como nas casas de educação e instrução, e assistência e beneficência, tanto públicas como particulares, se respeitam os preceitos dos artigos 10.º, 37.º, 53.º e 170.º da Lei da Separação de 20 de Abril último, pois que sem uma acurada vigilância do poder civil – e sabida a intolerância que é peculiar a todas as confissões religiosas – facilmente será iludida a Constituição, que no seu artigo 3.º, nº 10, declara o ensino neutro em matéria religiosa”⁶³.

Um ofício da *Direcção Geral dos Eclesiásticos*, de 11 de Abril de 1912, apresentava um parecer segundo o qual “O ensino da religião (catequese, exegese, e propaganda de preceitos bíblicos, etc.) considera-se culto para todos os efeitos, não podendo por isso exercer-se fora dos lugares apropriados”. Segundo um outro parecer, da *Comissão Central da Execução da Lei da Separação*, de 6 de Julho de 1912, não podia existir no país “qualquer colégio ou instituto de instrução ou educação” onde fosse ministrado o ensino religioso ou confessional. Assim, não era “permitida a catequese e a celebração de quaisquer actos de culto católico dentro de quaisquer casas de ensino”⁶⁴.

É provável que, em alguns casos, as autoridades tenham fechado os olhos ao funcionamento de escolas privadas que, discretamente, iam ministrando uma educação de acordo com os valores tradicionais. Numerosas famílias republicanas não pareciam desejar para os seus filhos – ou, de um modo especial, para as suas filhas – um ensino do qual os princípios religiosos estivessem ausentes⁶⁵. Segundo informava *O Dia*, em Novembro de 1911, o colégio do Bom Sucesso, dirigido por freiras irlandesas e protegido pela nota de 24 de Agosto de 1911 – que garantia que a *Lei da Separação* não alterava o *statu quo ante* das igrejas de estrangeiros

⁶³ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, pp. 6-7. Na intenção de evitar a crítica de que as escolas protestantes gozavam de maior benevolência da parte do Estado, a circular chamava a atenção para que não desfrutassem de tratamento excepcional as confissões religiosas não católicas que, “embora não tenham as responsabilidades históricas de uma nefasta influência na vida nacional, nem por isso estão isentas de abusar e de prejudicar a República”.

⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 7.

⁶⁵ Em Abril de 1913, o jornal *A Pátria*, referindo-se ao desrespeito pela *Lei da Separação* relativamente ao ensino religioso, aludiu a um colégio que, ainda há pouco tempo, continuava a ostentar, num dístico: ensino religioso. Cf. *A Pátria*, Ano II, nº 349, 22/04/1913, p. 2, col. 2.

residentes em Portugal⁶⁶ –, era muito procurado, não tendo lugar para todas as pretendentes⁶⁷.

Nos primeiros meses de 1913, os jornais de Lisboa referiram-se com insistência a um colégio feminino que existia há mais de dois anos no Dafundo. Aquando da sua fundação, os promotores afirmavam a intenção de substituir os colégios das extintas congregações religiosas. Segundo os prospectos de informação aos pais, a educação seria católica. Mas isso não pareceu afectar as famílias, algumas das quais eram “inequivocamente republicanas”⁶⁸. No momento em que o próprio autor da *Lei da Separação* presidia ao governo, os defensores do estrito cumprimento da Lei incrementavam as suas pressões para pôr termo a tais atitudes de benevolência. E, assim, em Março, constava que havia sido proibido o ensino religioso no colégio do Dafundo⁶⁹.

Podemos talvez relacionar o aumento das prevenções com uma circular, datada de 1 de Fevereiro de 1913, enviada por Rodrigo Rodrigues, ministro do Interior do Governo de Afonso Costa, às autoridades administrativas, com instruções no sentido de se conseguir o “integral cumprimento” da *Lei da Separação*. No respeitante ao ensino, recomendava-se uma rigorosa atenção sobre todas as escolas de ensino público e particular, no sentido de se averiguar se o ensino era isento de preocupações religiosas. Nos casos em que tal não se verificasse, deveriam ser casadas as licenças de funcionamento dos estabelecimentos particulares. Tratando-se de escolas públicas, teria de proceder-se disciplinarmente contra os professores⁷⁰.

Comentando as instruções enviadas, a imprensa católica interrogava-se sobre o direito que o ministro tinha de vir com essas exigências, negando-se direitos ao “povo soberano”. Pois, se poderia achar-se justo banir o catecismo das escolas públicas – com o argumento de que, para a sua manutenção, contribuíam pessoas de várias confissões religiosas –, em que se fundamentavam para o banir das escolas particulares, que eram mantidas exclusivamente por católicos?⁷¹ Não era somente o catolicismo militante que se indignava. No jornal *Republica*⁷², Alfredo Pimenta, a propósito do colégio do Dafundo, afirmava que se estava a violar a Constituição. Perguntava: “é ou não lícito ensinar-se em Portugal o credo de qualquer religião? É ou não lícito o ensino do catolicismo em Portugal? Há para aí quem saiba esclarecer o caso?”

Em 2 de Abril de 1913 o Senado debruçou-se sobre o assunto. Contra a opinião do evolucionista João de Freitas, de que a obrigatoriedade do ensino neutral

⁶⁶ Foi feita referência à nota de 24 de Agosto no Cap. II.

⁶⁷ *O Dia*, nº 111, 18/11/1911, p. 1, col. 1.

⁶⁸ *Republica*, Ano III, nº 783, 20/03/1913, p. 1, col. 1-2.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 8.

⁷¹ *A Verdade* (Angra do Heroísmo), 1/03/1913, p. 1, col. 1-3

⁷² *Republica*, Ano III, nº 783, 20/03/1913, p. 1, col. 1-2.

não abrangia as escolas privadas, o democrático Silva Barreto apoiou-se na Constituição que, no nº 10 do art. 3.º, dizia: “o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos e particulares fiscalizados pelo Estado será neutro em matéria religiosa”, bem como no decreto do governo provisório de 29 de Março de 1911 que sujeitava o ensino particular à fiscalização do Estado. O presidente do Ministério, Afonso Costa, concluiu que só em família ou no templo era possível ministrar ensino religioso⁷³. É claro que, perante estes argumentos, tinha cabimento a conclusão de que nem nos seminários poderia ser ministrado ensino religioso⁷⁴.

Em Maio de 1915, novos protestos, partindo do campo católico, se levantaram perante a circular assinada por João de Barros, secretário geral do Ministério da Instrução Pública presidido por Sebastião de Magalhães Lima. A circular, datada de 19 de Maio de 1915⁷⁵ – quatro dias após o derrube de Pimenta de Castro – recomendava que em nenhuma escola existisse “o menor vestígio de educação dogmática ou confessional, cujas tradições, nocivas no ensino português, são sobejamente conhecidas”. Numa conjuntura em que muitos republicanos pregavam a concórdia, as diligências dos defensores das leis vigentes não adormeciam. Aliás, quando em outras frentes de batalha se verificava um recuo dos livres-pensadores – nomeadamente nas cultuais e no exercício do culto externo – tentava defender-se o baluarte da escola, onde as novas gerações se libertariam de crenças perniciosas incutidas por uma Igreja que, aos olhos de muitos anticlericais, continuava a ser o grande adversário do progresso. Tanto os católicos como os seus opositores sabiam que o abandono das crenças da infância provoca crises espirituais, com frequência acompanhadas por grande sofrimento. Mesmo assim, os princípios incutidos deixam sempre uma marca indelével. Os exemplos de livres-pensadores que, no final da vida, regressavam às crenças da infância, representavam uma advertência, ensinando que as crianças deviam ser subtraídas à influência clerical⁷⁶.

⁷³ O incidente é narrado por Domingos Pinto Coelho, *A Separação – Decreto com força de lei de 20 de Abril de 1911 – As reclamações dos catholicos*, Lisboa, Typographia da Papelaria Progresso, 1913, pp. 39 e ss.

⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 38.

⁷⁵ *Diário do Governo*, nº 122, II série, 28/05/1915. O semanário *A Guarda* considerava “deprimente” a situação de não se poder ensinar, nem sequer nas escolas sustentadas particularmente pelos pais das crianças, a religião que eles professavam e desejavam transmitir aos filhos. Cf. *A Guarda*, Ano XI, 29/05/1915, p. 1, col. 1-2.

Era difícil fazer apagar o sentimento religioso dos alunos das escolas, mesmo em regime de internato. Em 1916 as educandas do recolhimento de S. Pedro de Alcântara, que dependia da Misericórdia, iam, em grupos, até às igrejas, para assistir à missa. É que, como comentava o redactor, se fossem em conjunto, “podia o caso escandalizar os livres-pensadores”. Cf. *O Dia*, nº 1028, 11/08/1916, p. 1, col. 4.

⁷⁶ Em 1914 foi publicado em França *Jean Barois*, da autoria de Roger Martin du Gard. O livro, que foi traduzido em Portugal com o título *O Drama de João Barois*, teve um extraordinário êxito e marcou várias gerações. Conta a história de um livre-pensador, que tivera uma educação religiosa e, mais tarde, encontrando-se doente, com a morte próxima, se sente acometido de terror e regressa ao catolicismo. Mas não é um regresso feliz. Roger Martin du Gard, *O Drama de João Barois*, Mem-Martins, Publ. Europa-América, 1975.

2. Em torno da “neutralidade” do ensino

Os exemplos apresentados acerca de escolas, que eram objecto de denúncias, revelam a resistência de importantes correntes da opinião pública – incluindo os republicanos – relativamente à imposição de um ensino sem religião. Os sectores mais ligados à Igreja negavam que se pudesse ministrar uma educação moral às crianças sem um suporte de crenças e princípios religiosos.

Contudo, mesmo no campo eclesiástico, ouviam-se vozes conciliadoras, que pareciam aceitar um ensino que fosse realmente neutro. O Padre Casimiro Rodrigues de Sá, deputado à Assembleia Nacional Constituinte, ao debater-se o ensino público, defendeu o uso da expressão “ensino neutro” e não “ensino laico”, visto que “ensino laico” era normalmente considerado “irreligioso e ateu”. Porque as escolas pertenciam a todos os cidadãos, desejaria que os cristãos tivessem o direito de exigir que aos seus filhos se ministrasse ensino religioso⁷⁷.

A posição do padre Casimiro coloca-nos no centro da controvérsia que agitava os meios ligados à educação, em torno da neutralidade do ensino. Para muitos, ensino neutro correspondia ao ensino laico. Entendiam que, utilizando-se a expressão “ensino neutro”, se pretendia suavizar o verdadeiro sentido e os verdadeiros objectivos⁷⁸. Aliás, a literatura de cariz pedagógico revela como era difícil separar os dois conceitos. Embora a maior parte dos autores se manifestasse contra a escola confessional, nem por isso as suas posições eram idênticas. Enquanto alguns defendiam um ensino laico, contrário a todas as religiões reveladas, outros tinham em consideração o sentimento religioso, embora rejeitando “o ponto de vista demasiado estreito do particularismo confessional”⁷⁹. Verdadeiro apóstolo do ensino laico, Tomás da Fonseca sustentava que o professor não podia nem devia ser neutro. Sendo um educador, teria de tomar posição, condenando a intolerância e o fanatismo. Teria de analisar, comparar, enaltecer, verberar⁸⁰. Pretendendo ilustrar a sua opinião, exemplificou:

“Se dentro da minha aula alguém falar, por exemplo, em ressurreição de mortos, a minha intervenção é necessária, afirmando que não há, nunca houve quem ressuscitasse mortos”⁸¹.

⁷⁷ *Echos do Minho*, Ano I, nº 61, 10/08/1911, p. 1.

⁷⁸ Sobre a questão da neutralidade do ensino, veja-se Fernando Catroga, *O republicanismo em Portugal...*, cit., p. 403.

⁷⁹ Posição defendida por Afonso Vargas. In Joaquim Pintasilgo, *ob. cit.*, p. 95.

⁸⁰ Tomás da Fonseca, *Ensino Laico, Educação Racionalista e Acção Confessional*, Lisboa – Porto – Coimbra, Lumen, 1923, p. 27.

⁸¹ *Idem, ibidem*, p. 41.

Para além desses argumentos, que se prendiam com a honestidade intelectual do professor, Tomás da Fonseca apresentava outras objecções, justificativas da sua campanha a favor de um ensino claramente contrário à religião. A Igreja dispunha dos templos para “a catequização pública dos seus dogmas e dos seus absurdos científicos”. Era necessário existir um espaço onde fosse possível dar-lhe resposta, para que o “erro” não circulasse livremente⁸². Quanto ao argumento de que a moral cristã era superior à moral laica, contrapunha que aquela se impusera somente pelo terror⁸³.

Escrevendo para o semanário *O Livre Pensamento*, um professor – “pedagogo abalizado” – opinava que a pretensão de conservar as crianças alheadas, quer do movimento livre-pensador, quer das crenças religiosas, significava deixar de colocar uma barreira à propaganda da Igreja. Na escola teria de se contrabalançar a obra destruidora da Igreja. Por isso, o professor devia contrapor à “propaganda do mal” – como definia o ensino religioso – a propaganda do bem, ou seja, o ensino anti-religioso⁸⁴. No mesmo periódico escrevia-se:

“A escola confessional é um absurdo, a neutra um paliativo, a laica um progresso e a racional quase a perfeição”⁸⁵.

Em substituição do ensino da religião tradicional erradicado da escola, o regime republicano pretendia a educação cívica, integradora das crianças na sociedade – na família, na Pátria, na Humanidade. A Pátria ocupava o lugar cimeiro nesta trindade a uma escala tal que, como diz Fernando Catroga, o culto da Pátria substituíu o culto de Deus⁸⁶. O decreto de 29 de Março de 1911 não deixava de proclamar⁸⁷:

“O laboratório da educação infantil está, para as camadas populares, sobretudo, na escola primária, e é lá que verdadeiramente se há-de formar a alma da Pátria republicana”.

O papel de socialização política e ideológica é transparente na escola mantida pela *Associação do Registo Civil* que, em 1912, era frequentada por cinquenta alunos⁸⁸. Como acontecia em muitas outras que tinham à sua frente um professor arvorado em militante anticatólico, aí o ensino não era neutro no respeitante à religião. No

⁸² Idem, *ibidem*, p. 43.

⁸³ Idem, *ibidem*, p. 64.

⁸⁴ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 16, 26/05/1912, p. 1.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, p. 426.

⁸⁷ Cit. por A. H. de Oliveira Marques (coord.), *Portugal – da Monarquia para a República*, cit., p. 527.

⁸⁸ *O Livre Pensamento*, nº 9, 7/04/1912, p. 1, col. 4.

primeiro aniversário da publicação da *Lei da Separação* – dia de festa –, a professora, em palestra dirigida aos alunos, aconselhou-os a desviarem-se dessas casas (as igrejas) onde “entra o maior inimigo da liberdade de consciência”. Seguidamente, convidou uma das crianças a fazer uma exposição, perante os seus colegas, sobre a estima que se devia ter por essa lei. O aluno – um bom aluno certamente – afirmou o dever de amar e respeitar todas as leis feitas pelo homem que “tem mostrado ser grande amigo do povo e que tem sacrificado a sua saúde para o engrandecimento da Pátria”. Aconselhou os colegas a que não se iludissem com as promessas feitas pelos padres – “verdadeiros inimigos de tudo quanto nos pode ser útil”⁸⁹. Esta escola representava o modelo que os mais radicais desejariam ver estendido a todo o país. Em carta enviada para a *Associação*, um republicano de Torres Novas assegurava que era a única escola em Portugal onde se ministrava a educação racional⁹⁰.

Para os sectores católicos ela era o exemplo de escola onde a neutralidade da educação não era respeitada. Pelo contrário, o ensino aí ministrado era claramente de propaganda anticatólica e, mesmo, adverso a todas as religiões. Nos cortejos, as crianças transportavam bandeiras onde estava escrito o lema: *Sem Deus, sem religião*.

Naturalmente esta escola esteve longe de ser caso excepcional. Pelo contrário, serviria de modelo, pelo menos na fase mais radical do regime, a numerosos professores, ansiosos por conseguir que os seus alunos comungassem no mesmo sentimento de execração relativamente à Igreja Católica e transferissem o cunho do sagrado para o novo culto da República.

É evidente que uma escola apostada em construir cidadãos mais ou menos ideais não podia ser neutra nem liberal. Fernando Catroga, chamando a atenção para o paradoxo, afirmou:

“agindo em nome dos fundamentos do liberalismo, o Estado-Nação em geral e, principalmente, a sua versão jacobina e laica, não podia aplicar uma política absolutamente liberal neste domínio. Ao contrário, foram os que contestavam filosófica e politicamente o liberalismo que passaram a invocar princípios liberais para se oporem ao império da razão de Estado”⁹¹

Contudo, a instrumentalização da escola, ao serviço da ideologia republicana, desenvolvendo um sectarismo anti-religioso, não agradava a todos os ideólogos de esquerda. Apenas como exemplo, lembra-se o libertário Adolfo Lima, que estava consciente de que a escola republicana constituía “o meio de o Estado preparar e moldar as gerações, afeiçoando-as ao seu modo de ser”⁹².

⁸⁹ *Ibidem*, nº 12, 28/04/1912, p. 1, col. 3.

⁹⁰ *Ibidem*, nº 13, 5/05/1912, p. 2, col. 2.

⁹¹ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 371.

⁹² Cit. por Joaquim Pintassilgo, *ob. cit.*, p. 98. Sobre esta escola, que se pretendia anticatólica, pode dizer-se que nela perdurava “subrepticamente, o pior da herança católica: a predisposição para os dogmatis-

3. O professor primário como agente de republicanização e descristianização

Visto como um apóstolo que afeiçoaria as mentes infantis de acordo com uma ideologia, o professor do ensino primário era uma peça fundamental no processo de republicanização e, mesmo, no de descristianização. Esperava-se que, actuando sobre as consciências dos seus alunos – e das populações com quem convivia –, o professor fosse o “agente socializador de ideias e de valores que os republicanos pretendiam nacionalizar”⁹³. No preâmbulo do decreto de 29 de Março de 1911 considerava-se que, sendo o ABC “o fundamento lógico do carácter”, quem o ensina e “evangeliza” é “o guia supremo da consciência dos povos”⁹⁴. O professor seria, assim, o novo sacerdote que pregaria aos alunos e aos habitantes das povoações rurais o novo Evangelho, centrado na Pátria, como entidade sagrada, identificada à República.

Sendo considerada absolutamente imprescindível a acção dos professores, não interessava somente – nem talvez fosse o requisito essencial – a sua competência no aspecto profissional. Assim sendo, em Julho de 1911, o administrador de Marco de Canaveses, ao pedir a demissão e a substituição de um docente, que se encontrava preso por ser acusado de conspirar, opinava que devia ser substituído por um professor competente e, “sobretudo de ideias genuinamente republicanas por antagónicas ao meio”, a fim de poder, com um trabalho persistente e metódico, exercer a acção benéfica da educação do povo “retintamente reaccionário”⁹⁵.

Por estas razões, o período republicano será de valorização social – “la période de gloire”⁹⁶ – dos professores de instrução primária que, gratos pela atenção que lhes era prestada e pelas promessas de dignificação da carreira docente, se mostravam dispostos a colaborar na tarefa de republicanização. Nas missões de propaganda, numerosos professores desempenharam um papel activo no sentido de levar ao povo a explicação sobre as transformações que se estavam processando na sociedade portuguesa e as promessas de todo o bem que se esperava no futuro próximo⁹⁷.

No entusiasmo do momento, muitos profissionais do ensino estavam dispostos a corresponder de outros modos, mesmo com sacrifício, ao que deles se esperava. Mais uma vez nos apercebemos de que todo esse entusiasmo chegara às aldeias

mos totalizadores”. Como diz Fernando Catroga, ao questionar o *saber* dos intelectuais sobre a política. Cf. Fernando Catroga, “A inquietação da heterodoxia”, in Fernando Catroga et al., *Ensaísmo Trágico de Eduardo Lourenço*, Lisboa, Relógio d’Água Editores, 1996, p. 30.

⁹³ F. Catroga, *Republicanism in Portugal...*, cit., p. 408.

⁹⁴ A. H. de Oliveira Marques (coord.), *Portugal – da Monarquia para a República*, cit., p. 727

⁹⁵ Arquivo Distrital do Porto, Governo Civil, *Correspondência recebida pelo Governo Civil*, M 874.

⁹⁶ António Nóvoa, *ob. cit.*, p. 607.

⁹⁷ Apenas como exemplo, veja-se a importância de alguns professores do concelho de Seia na propaganda republicana. Cf. Maria Lúcia de Brito Moura, *O Concelho de Seia...*, cit., p. 103.

mais escondidas do Portugal profundo. Logo em Novembro de 1910 os professores do concelho de Sabugal, em reunião, decidiram aderir à República e contribuir para a amortização da dívida externa. Cada um participaria com doze mil réis, entregues em prestações mensais durante um ano, e mais quinhentos réis para as vítimas da revolução⁹⁸.

Compreende-se que Tomás da Fonseca, que exerceu funções de director das escolas normais de Lisboa, na sua *Cartilha nova para o José Povinho ler à noite, ao serão*, tenha colocado como um dos interlocutores – o republicano que ensina, que clarifica, que abre os olhos do pequeno camponês – um professor primário⁹⁹.

A hierarquia escolar deu uma activa colaboração ao processo de republicanização e descrentização que se esperava da escola. Em Janeiro de 1912, o inspector de Mogadouro, através de circular, recomendou aos professores que fosse dada atenção ao edital distribuído pela administração do concelho e que versava a *Lei da Separação*. Recomendava a divulgação do mesmo, advertindo para que esclarecessem o povo “vítima da sua ignorância e da ganância abjecta dos que exploram a sua ingénua e supersticiosa crença”¹⁰⁰. Poucos meses depois, a revista *Educação Nacional* fez referência a uma circular enviada pelo inspector de Abrantes, Antunes Amor, aos professores seus subordinados. Na ânsia de construir a escola laica, o inspector determinava que fossem banidos das escolas, não só os livros de doutrina cristã, mas também os de leitura que contivessem ideias religiosas¹⁰¹.

Numerosos docentes, apesar de exercerem a sua actividade junto de populações muito apegadas aos seus hábitos e crenças, evidenciaram grande zelo no combate às práticas religiosas. Em Novembro de 1910, em correspondência de Arouca para o jornal *O Mundo*, foi elogiado o professor, republicano, que, após ter sido publicado o decreto que aboliu o ensino religioso na escola, o suspendera imediatamente. Mas o seu gesto não teve o apoio geral e o “ilustrado professor” recebia ameaças¹⁰². Em Janeiro de 1911 o *Correio do Norte* censurava o professor da freguesia da Sé, em Bragança, que, segundo era voz corrente, aconselhava os alunos a não irem à missa nem à doutrina, porque tudo aquilo era “fantochada”¹⁰³.

Estamos em presença de docentes que encaravam a guerra à religião com espírito de militância. Não espanta que o descontentamento dos católicos subisse de tom. Em Dezembro de 1911, o director de *O Dia* referiu-se às inúmeras cartas

⁹⁸ *Educação Nacional*, Ano XV, nº 741, 27/11/1910, p. 83, col. 2.

⁹⁹ Tomás da Fonseca, *Cartilha nova...*, cit.

¹⁰⁰ *Educação Nacional*, Ano XVII (3ª série), nº 5, 11/02/1912, p. 48.

¹⁰¹ *Ibidem*, nº 16, 28/04/1912, p. 154. Esta ordem levantou alguns problemas entre os professores, desejosos de cumprir as determinações, e que pediam esclarecimentos aos seus superiores, pretendendo saber se deviam continuar a servir-se dos livros de João de Deus. Numa crítica à circular, a direcção da revista questionava se os professores é que tinham de banir os livros que o Governo considerava oficiais. *Ibidem*.

¹⁰² *O Mundo*, Ano XI, nº 3614, 20/11/1910, p. 4, col. 4.

¹⁰³ *Correio do Norte*, Ano I, nº 159, 5/01/1911, p. 2, col. 7.

que recebia, contendo protestos contra o desrespeito pelas crenças religiosas dos alunos em algumas escolas do Estado. Comparava este estado de coisas com o que acontecia no regime anterior em que, existindo embora uma religião do Estado, os professores não ensinavam a desrespeitar os protestantes, os judeus, os muçulmanos ou os livres-pensadores. Na situação presente, com o Estado a declarar-se neutro, todos tinham o direito de não consentir que a educação recebida em casa fosse destruída pelos livres-pensadores. Considerava como agressão abusiva, desacato ao “mais delicado e sensível na consciência”, o ataque à religião dos alunos, que não tinham possibilidades de defesa para “fazer engolir” [...] torpezas e baboseiras”¹⁰⁴.

Para o jornalista, os abusos na interpretação da lei conduziam às saudades pelo anterior regime, onde tal não seria possível:

“Quanto mais ouvimos falar em Liberdade com L maiúsculo, mais amamos aquela liberdade com l minúsculo que não permitia tais abusos. Estamos assistindo à liberdade do insulto às crenças”¹⁰⁵.

O passar dos anos não trouxe alterações visíveis. Os jornais católicos, sempre que lhes foi possível, continuaram com os seus protestos contra os professores que, nas suas aulas, faziam catequese anticatólica. Em 1915, um correspondente do jornal *A Guarda*, morador em Torres Novas, assegurava que a professora de Argea lançava, nas suas aulas, “os mais soezes insultos” contra a religião católica¹⁰⁶.

Naturalmente, como apóstolos do laicismo, os professores entrariam frequentemente em conflito com os familiares dos seus alunos. Mas os mais extremistas não reconheciam aos pais o direito a educar os filhos à sua vontade. Como os seus mestres da Revolução Francesa, defendiam que o homem novo devia ser educado “pela pátria e para a nação”¹⁰⁷. No mesmo sentido, uma das grandes figuras do republicanismo português, venerado como cientista e mártir – Miguel Bombarda –, havia sustentado que, numa sociedade bem constituída, a criança nem ao pai pertencia¹⁰⁸:

“A criança pertence ao Estado. O pai não pode ser o educador. Há o pai ignorante, o pai imbecil, o pai fanático, o pai criminoso. Só ao Estado compete formar os espíritos, só a ele pertence modelar as forças vivas da nação”.

¹⁰⁴ *O Dia*, nº 125, 6/12/1911, p. 1, col. 1.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *A Guarda*, Ano XI, nº 473, 17/07/1915, p. 3, col. 3. e nº 475, 31/07/1915, p. 2, col. 5.

¹⁰⁷ Carlota Boto, *ob. cit.*, p. 61. Danton considerava que era o preço a pagar para construir o futuro. “Tudo se torna estreito na educação doméstica, tudo se engrandece na educação comum [...] meu filho não me pertence: ele pertence à República. É ela que lhe deve ditar os deveres para que ele possa bem servi-la”. *Idem, ibidem*.

¹⁰⁸ Fernando Catroga, *Republicanismo...*, cit., p. 374.

Os militantes que se encontravam à frente da *Associação do Registo Civil* comungavam deste sentimento. Numa representação dirigida ao Parlamento, em 1914, a sua direcção defendia que não deveria ser permitido que as crianças tivessem ensino religioso fora das aulas, pois que¹⁰⁹,

“assim como não é permitido aos pais que assassinem os filhos, não deve também consentir-se-lhes que lhes atrofiem a inteligência com as deletérias práticas de todas as religiões ou de qualquer delas”.

No jornal da *Associação* chegou-se ao ponto de apodar de “má mulher e criminosa” a mãe que ensinava o Pai-Nosso ao filho¹¹⁰. No diário português *A Montanha*, José Augusto de Castro defendia que o ensino religioso devia ser banido – não só das escolas –, porque pervertia o carácter¹¹¹.

Os professores, vistos como os “grandes mentores, os pais espirituais da nova geração”¹¹², estavam sujeitos a uma apertada vigilância para que não se afastassem dos princípios proclamados. O decreto de 29 de Março de 1911 inseria a proibição do exercício do magistério primário aos cidadãos que ensinassem “doutrinas contrárias às leis do Estado, à liberdade dos cidadãos e à moral social”¹¹³. Um outro, publicado em 22 de Novembro de 1913, obrigava os funcionários dependentes do recém-criado Ministério da Instrução Pública a assinar uma extensa “declaração de fidelidade”, jurando defender a Pátria e a República:

¹⁰⁹ *A Montanha*, Ano IV, nº 931, 5/03/1914, p. 1, col. 6-7. Falando-se sobre a revisão do decreto de 20 de Abril de 1911, a *Associação*, entre outras propostas, pedia que fosse revisto o art. 53.º. Lembre-se que este artigo estabelecia que as crianças em idade escolar, que não pudessem comprovar a sua habilitação em instrução primária elementar, não podiam assistir ao culto público durante as horas das lições. Na interpretação dos livres-pensadores da *Associação* o artigo continha a “implícita autorização” para as crianças assistirem ao culto fora das horas de aula. O que, em seu entender, não devia ser permitido.

¹¹⁰ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 13, 5/05/1912, p. 2, col. 4.

¹¹¹ *A Montanha*, Ano IV, nº 935, 10/03/1914, p. 1, col. 1-2. A repugnância que um importante sector da opinião pública tinha pelo ensino religioso e a sua intransigência nessa matéria não desapareceriam nos próximos anos. Em 1923, Leonardo Coimbra, ministro da Instrução, pretendeu legalizar o ensino religioso nos estabelecimentos de ensino particulares. Segundo o seu projecto, esse ensino seria ministrado fora das aulas de carácter literário e científico, a grupos de alunos de acordo com a sua confissão religiosa e a requerimento dos pais. Os professores teriam de ser nacionais, não pertencendo nem tendo pertencido a qualquer congregação religiosa. Pareceria uma proposta razoável e moderada, uma espécie de compromisso entre o “Estado dogmático religioso e o Estado dogmático irreligioso”, mas a controvérsia gerada e os ataques recebidos levarão o ministro a demitir-se e a abandonar o seu lugar de deputado do Partido Democrático. Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Porto Editora, 1991, p. 594. Aliás, o projecto de Leonardo Coimbra era apoiado por intelectuais que, embora não sendo católicos, como António Sérgio e Raul Proença, reconheciam a sua justeza. Sobre esta polémica veja-se ainda Ângelo Alves, *Leonardo Coimbra – Filósofo da Liberdade e do Amor Infinito*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2003, pp. 344 e ss.

¹¹² Expressões usadas pelo Presidente da República, Manuel de Arriaga, ao dirigir-se aos participantes no III Congresso Pedagógico, em 1912. António Nóvoa, *ob. cit.*, p. 531.

¹¹³ A. Morgado, *ob. cit.*, p. 127.

Eu..... juro pela minha honra, como cidadão e como funcionário, que defenderei a Pátria e a República, consubstanciada na sua Constituição e nas suas leis, e servirei com zelo e fidelidade, cumprindo as ordens legais dos meus superiores, fazendo-me obedecer e respeitar dos meus subordinados, segundo a mais severa disciplina, observando e fazendo observar os direitos e deveres de cada um, e procurando por todos os meios ao meu alcance acrescentar a glória da Pátria e da República. E para firmeza de tudo isto o declaro¹¹⁴.

Finalmente, uma lei, publicada em 9 de Setembro de 1915, estipulava que não podia ser provido em qualquer cargo dos estabelecimentos de ensino quem não provasse, “por actos e factos, a sua franca adesão às instituições republicanas”¹¹⁵.

Todos estes mecanismos de controlo afectavam a liberdade dos professores, colocados sob vigilância das autoridades civis, que podiam abonar ou desabonar acerca do seu fervor republicano. Na prática, como funcionava esse policiamento? Em 1916, entre os documentos enviados pela Câmara Municipal de Seia ao inspector do Círculo Escolar, respeitantes a uma professora que desejava ser provida na escola mista de S. Martinho, estava um atestado, passado pela junta de paróquia de Cativelos (Gouveia), onde se declarava que a candidata dera provas de “franca e leal adesão às instituições republicanas”¹¹⁶.

A bipolarização em torno do professor e do pároco

Considerando a função ética e ideológica do professor, não espanta que, tal como acontecera em França, em muitas localidades, uma situação de conflito se tenha gerado entre os párocos – tradicionais orientadores das consciências – e os professores. É que o padre e o docente desempenhavam funções muito semelhantes, relacionadas com a formação e o domínio sobre as almas. Em sociedades tradicionais, sobretudo nos meios campestres, onde o clero mantinha bastante influência, os professores procuraram aproveitar a conjuntura aberta com a implantação da República, que representou um golpe na influência clerical. Assumindo-se como únicos depositários e gestores dos valores cívicos, pretenderam substituir os padres, tornando-se os novos guias das comunidades¹¹⁷. Assim, em alguns locais, o

¹¹⁴ *O Comércio de Viseu*, Ano XXVIII, nº 2843, 30/11/1913, p. 5, col. 1. Parte da declaração encontra-se em Joaquim Pintassilgo, *ob. cit.*, p. 128.

¹¹⁵ Joaquim Pintassilgo, *ob. cit.*, p. 128.

¹¹⁶ Arquivo Municipal de Seia, *Copiador da Correspondência Expedida pela Câmara Municipal de Seia e sua Comissão Executiva*, 12/05/1916.

¹¹⁷ Veja-se, para o caso espanhol, José Álvarez Junco, “Los intelectuales: anticlericalismo y republicanismo”, *cit.*, pp. 105 e ss.

padre e o professor passaram a constituir pólos antagónicos em torno dos quais se dividiam as populações¹¹⁸.

Este antagonismo sentiu-se mesmo em zonas do interior, consideradas mais moderadas e onde se pensaria que as mudanças não alterariam tão cedo a relação de forças até aí existente. Logo nos primeiros meses da República, o professorado primário do concelho de Celorico da Beira tomou posição, em protesto enviado ao governador civil, contra o padre de Salgueirais, acusado de pregar “doutrinas subversivas e contrárias aos actos do governo”¹¹⁹. Também o pároco de Vila de Ala, no concelho de Mogadouro, foi intimado a comparecer na administração do concelho, por ter sido alvo de denúncia por parte de uma professora. O padre em questão era acusado de ter censurado a docente, na missa conventual, ameaçando-a mesmo com a demissão do seu cargo, por não ministrar a religião às crianças. O inquirido negou e, num requerimento ao governador civil de Bragança, pediu-lhe que obrigasse a acusadora a dar-lhe a reparação devida, “pelo desgosto e pelo desassossego” a que o sujeitara¹²⁰.

Os conflitos entre o pároco e o professor tinham reflexos no seio das populações. Nos meios mais apegados às práticas religiosas o professor podia ser alvo de sentimentos de hostilidade. Em Janeiro de 1911 o professor Bartolomeu Lemos Viana, de Monsanto, em carta dirigida ao periódico *Educação Nacional*, queixou-se de que fora feita na povoação uma recolha de assinaturas, com anuência do pároco, para promover a sua transferência, visto “ofender, com a sua irreligiosidade”, o sentimento católico da população¹²¹. Os contestatários deste professor não tinham ainda compreendido que as entidades para quem pensavam recorrer ficariam, possivelmente, surdas a um tal apelo. Tomando consciência dessa nova realidade, em outros lugares a resistência foi-se manifestando de forma diversa. Um correspondente de Forjães para um jornal de Esposende referiu-se a “alguns cavalheiros” que aconselhavam os pais a retirar os filhos da escola, pois os professores eram

¹¹⁸ Num texto publicado em 8/04/1911, Leonardo Coimbra admite que o padre – um bom padre, “bondoso e superior” – e o professor se poderiam unir no mesmo ideal de amor e de “resgate”. Contudo, em outro texto, publicado na semana seguinte, considera que a educação das crianças não deve ser entregue ao padre que, filosoficamente, é um “pessimista ilusionista”. Mesmo sendo sincero, é um inimigo do mundo – que, para ele, é obra do diabo – e, por isso, vê o acto de educar como preparação para o outro mundo. Cf. Leonardo Coimbra, “A separação da Igreja e do Estado”, cit., e “O padre e a educação”, n.º 38, *A Montanha*, 14/04/1911, p. 1, col. 1-2. Os dois textos encontram-se em Leonardo Coimbra, *Dispersos*, vol. V – *Filosofia e Política* (compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel), Lisboa-São Paulo, Editorial Verbo, 1994.

¹¹⁹ O governador civil enviou o protesto para o administrador de Celorico da Beira, recomendando-lhe que remetesse o pároco para o poder judicial. Arquivo Distrital da Guarda, *Livro do Copiador da Correspondência Expedida pelo Governo Civil*, 12/01/1911.

¹²⁰ Arq. Distrital de Bragança, Governo Civil, “Carta do padre Marcelino Augusto dos Santos”, datada de 8/12/1910, *Correspondência Interna*, cx. 0053.

¹²¹ *Educação Nacional*, Ano XV, n.º 750, 29/01/1911, p. 173, col. 3.

republicanos e não ensinavam as crianças a rezar¹²². O *Severense*, semanário «repúblicano radical», aludiu à “gente ignorante” que via no professor o “deseducador” dos filhos, pois que, na escola, não se voltara a falar em religião. Em vez de hinos religiosos, cantava-se *A Portuguesa* e a *Maria da Fonte*¹²³. Acusações dirigidas a padres e leigos, que tentariam desviar as crianças da escola, eram bastante vulgares em alguns distritos. Em Agosto de 1911, o governador civil de Viseu, em ofício ao administrador do concelho de Mangualde, informou-o de que o pároco de Abrunhosa-a-Velha, freguesia deste concelho, procurava desviar as crianças da frequência escolar oficial. Entre as testemunhas que o administrador deveria ouvir estava o professor da localidade¹²⁴. Em Torredeita, importante freguesia do concelho de Viseu, fortes tensões dividiam o prior e os professores, apodados por aquele de “ateus e corruptores da consciência infantil”¹²⁵. Os docentes queixaram-se ao administrador de perseguições que lhes moviam os reacçãoários, ente eles o padre Joaquim Branco e “as mulheres afectas às suas doutrinas suspeitas”. Uma destas mulheres, ao regressar da igreja – circunstância que, na óptica dos acusadores, revelava que vinha sob a influência do pároco – referiu-se a um dos professores utilizando o qualificativo de “maçónico”¹²⁶. A influência do pároco parecia ser importante na freguesia. Segundo constava de uma participação dirigida ao administrador, nos dias santificados pela Igreja e que haviam passado a ser de trabalho com o advento da República, a frequência escolar era diminuta¹²⁷.

O periódico *A Voz de Torredeita* ocupou-se, em diversos números, das discórdias que lavravam numa freguesia de um concelho próximo – em Vila Nova da Rainha, no concelho de Tondela. Em carta enviada para esse jornal, o professor António Leite da Costa acusou o pároco – “o pastor” – de incitar “o rebanho” contra ele, aludindo ao “lobo” em si representado. Deste modo, lançava o povo contra si, situação da qual resultavam perturbações na vida escolar, com a frequência escolar a reduzir. Recebia mensagens com um simbolismo aterrador: fora encontrada junto da sua porta uma padela com sal e facas e, mais longe, num terreno de vinha, uma cruz. A mensagem parecia de fácil tradução: “Mato-te aqui e enterro-te ali como a um cão”. Recebia avisos de lapidamento e tiros¹²⁸. Apesar de, em outro periódico igualmente apoiante do professor, se tentar minimizar a importância do sector populacional afecto ao pároco, afirmando tratar-se de “escu-

¹²² *Pátria Livre*, Ano I, nº 2, 19/01/1911, p. 3, col. 2.

¹²³ *O Severense*, Ano I, nº 37, 9/11/1911, p. 2, col. 3.

¹²⁴ Arquivo Distrital de Viseu, *Correspondência Expedida – Livro do Copiador*, nº 340.

¹²⁵ *A Voz de Torredeita*, Ano I, nº 5, 10/05/1912, p. 1, col. 2.

¹²⁶ *Ibidem*, nº 6, 25/05/1912, p. 2, col. 2. As mulheres visadas foram intimadas a comparecer na administração. Mas, para grande irritação dos queixosos, elas regressaram contentes, porque nada de mau lhes aconteceu. Por isso, na freguesia foram lançados foguetes. *Ibidem*, nº 7, 8/06/1912, p. 2, col. 1.

¹²⁷ *Ibidem*, nº 8, 22/06/1912, p. 1, col. 2.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 3, col. 1.

malha” e “mulherio insensato acostumado ao soalheiro”; a verdade é que o padre parecia vitorioso. Um dia foi à escola e as crianças, animadas pela sua presença, cantaram o *Queremos Deus*, o que constituía mais uma prova contra o sacerdote, pois que, aos olhos dos anticlericais, tratava-se de um “cântico jesuítico”¹²⁹. Apesar da agressividade que se adivinha nos periódicos anticlericais, o padre parecia seguro da sua força e não se deixava abater. Aproveitando um pretexto fornecido pelo professor, que aplicou ao seu irmão, aluno da mesma escola, um “ligeiro castigo paternal”, conseguiu que lhe fosse movido um processo¹³⁰. Aos olhos dos docentes do concelho de Tondela, António Leite da Costa surgia como uma vítima de perseguição. A delegação da *União Escolar de Tondela* movimentou-se, lavrando um protesto – “Alerta” –, através do qual oferecia a sua solidariedade ao colega perseguido¹³¹.

Num ambiente perturbado, em que os velhos medos mantinham o seu peso no imaginário colectivo, não era difícil encontrar motivo para discórdia. Em Cardigos, no concelho de Mação, surgiu uma disputa entre o pároco e a professora, com origem no casamento desta, somente pelo civil. Os adversários do padre acusavam-no de tudo fazer para que as alunas da professora deixassem de ir à escola. Pela aldeia espalhava-se que as crianças que continuassem a ir às aulas, bem como os seus pais, seriam condenados às penas eternas¹³². Em algumas localidades, o apodo de “maçónico”, que as mulheres de Torredeita lançavam sobre o professor, trazia consigo algo de maligno e misterioso. Na Primavera de 1911, por todo o concelho de Gouveia correu a atoarda que as crianças das escolas iriam receber uma vacina – com sangue maçónico – para, por esse meio, se lhes tirar a crença religiosa¹³³.

Casos como estes, ilustrando situações de conflito entre facções contrárias, chefiadas pelo professor e pelo pároco, são abundantes. As questões podiam ultrapassar o campo ideológico, tendo algum peso as rivalidades económicas. Os professores, objecto de tantas promessas, olhados como apóstolos e baluartes da República, apesar de terem visto a sua situação melhorada com o novo regime, continuavam a lamentar-se, insistindo que todos os encómios à sua missão não tinham correspondência em termos económicos. Irritavam-se, por isso, com o tratamento conferido aos padres a quem haviam sido concedidas pensões de valor muito superior ao vencimento dos professores¹³⁴. No semanário *Sul da Beira* comparava-se a situação precária do docente, visto como “a alavanca mais poderosa

¹²⁹ *Sul da Beira*, Ano I, nº 26, 23/05/1912, p. 3, col. 4.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *A Voz de Torredeita*, nº 8, 22/06/1912, p. 3, col. 1. No número seguinte o jornal noticiou a expulsão, pelo período de um ano, do pároco de Vila Nova da Rainha. *Ibidem*, nº 9, 6/07/1912, p. 1, col. 4.

¹³² Segundo *O Amigo do Povo*, nº 31, 11/07/1914, p. 3, col. 4.

¹³³ Maria Lúcia de Brito Moura, *Viver e Morrer em Gouveia...*, cit., p. 149.

¹³⁴ *Educação Nacional*, Ano XVII, 25/02/1912, p. 66, col. 2.

do progresso, o funcionário mais prestimoso da nacionalidade”, com a do padre, acusado de “bestializar e corromper” a sociedade¹³⁵.

Mas, como a maioria dos clérigos rejeitou esse favor da República, eram estes que se revelavam ressentidos em relação aos rivais. No processo movido ao padre Manuel Francisco da Silva, pároco de Cossourado, no concelho de Barcelos, uma testemunha afirmou que o acusado, ao referir-se ao professor da freguesia, assegurara que ele era republicano porque o Governo lhe aumentara o ordenado. Mas, para lho aumentar, roubara a ele e aos outros padres. Apesar das mudanças ocorridas no país, este clérigo, em 1913, continuava a ter influência política. Nas eleições do corpo administrativo local defendeu uma lista, enquanto que o professor defendia outra. No processo que lhe foi movido, conseguiu o apoio de uma parte da população. Num abaixo assinado subscrito por cinquenta cidadãos eleitores, asseverava-se ser falso que o padre andasse a pedir votos ou abusasse das funções religiosas¹³⁶.

Nos últimos anos da Monarquia, a deficiência de instalações escolares era apontada frequentemente nos meios de comunicação. Agora, com a República, a solução parecia estar à mão, de uma forma pouco gravosa para as finanças públicas. As capelas e residências paroquiais eram cobiçadas por aqueles que entendiam ser a escola o novo templo do futuro. No periódico *O Livre Pensamento*, a propósito das condições em que funcionava a escola local de Valdanta (em Chaves), apontava-se o contraste em relação ao padre, “um inútil, quando não é também um agente do mal”, que estava no gozo de “uma boa e confortável casa do Estado”¹³⁷.

Por todo o país, expulsos os padres dos seus presbitérios, grande número destes edifícios foi destinado ao ensino. Não raramente, uma parte da antiga residência paroquial tornava-se moradia do professor¹³⁸. Esta nova realidade, no plano simbólico, tinha algum sentido, pois que, para muitos, o professor tomava o lugar do padre. Da parte do sector mais ligado ao clero, agravava o ressentimento para com esse representante do anticatolicismo. Aliás, em numerosos casos que envolveram a expulsão do pároco, o professor foi indicado como um dos grandes responsáveis¹³⁹. Na aldeia de Janeiro de Baixo, no concelho de Pampilhosa da Serra, o pároco, forçado a deixar a freguesia, teria atribuído a responsabilidade ao professor, que

¹³⁵ *Sul da Beira*, Ano II, nº 48, 24/10/1912, p. 2, col. 3.

¹³⁶ ANTT, Min. da Justiça, *Processo disciplinar contra o padre Manuel Francisco da Silva*, cx. 222.

¹³⁷ *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 11, 21/04/1912, p. 4, col. 3.

¹³⁸ O professor de Mortágua, César Anjo, pediu, pelas vias competentes, que a residência paroquial, que se encontrava devoluta, lhe fosse atribuída, pois a casa dependente da escola não estava em condições de habitabilidade. Cf. *Sul da Beira*, Ano I, nº 27, 30/05/1912, p. 2, col. 4.

¹³⁹ Apenas como exemplo, poderiam apontar-se os casos dos párocos de Torredeita e Vila Nova da Rainha, do distrito de Viseu, que foram expulsos das suas freguesias, depois de sustentarem lutas com os professores. Cf. *A Voz de Torredeita*, nº 9, 6/07/1912, p. 1, col. 4 e nº 22, 15/01/1913, p. 1, col. 1-2. Quando o prior de Bademelos, no distrito da Guarda, recebeu ordem de expulsão, o professor foi indicado como um dos responsáveis. Cf. *A Guarda*, Ano IX, nº 387, 16/03/1913, p. 2, col. 3.

exercia igualmente funções de ajudante do posto do registo civil. Mas o sacerdote dispunha de muitos adeptos. E, assim, o professor passou a ser alvo de gestos de intimidação. A casa do posto do registo civil foi apedrejada. Ele próprio, à saída da escola, foi vítima de pedradas, tendo ficado ferido. Por se sentir inseguro, passou a dar as aulas na sua residência¹⁴⁰.

Um exemplo de docente ostensivamente anti-religioso poderia ser visto no professor de Alvito – no distrito de Beja – que, em Abril de 1916, quando o radicalismo jacobino parecia enfraquecido em muitas regiões e a União Sagrada tentava resolver as divergências ideológicas, praticou vários desacatos no templo de Vila Nova da Baronia, na ocasião em que se procedia a uma avaliação. Irreverentemente, entrou na igreja de chapéu na cabeça, a fumar. Subindo ao altar, a fingir celebrar missa, bebeu o vinho que se destinava à eucaristia, comeu hóstias, urinou na sacristia. Mas os tempos eram outros e o professor, talvez temendo as consequências do seu acto, procurou desculpar-se, alegando embriaguez. O pároco perdoou, embora mais tarde tenha explicado que o perdão concedido se deveria ao receio de perseguições¹⁴¹.

A apresentação dos casos de hostilidade entre padres e professores não pretende deixar a insinuação de que todos os profissionais do ensino – ou, até, a maioria – seriam militantes anti-religiosos. Porém, as referências na imprensa católica a esses docentes e a preocupação com o perigo, frequentemente sublinhado, que representava a “escola sem Deus” ou a “escola contra Deus”, assim como o conhecimento da importância dos docentes nas campanhas de missionação empreendidas pelas elites republicanas nas localidades mais recônditas, leva-nos a pensar que um número considerável de professores se arvorava em chefe do anticatolicismo local.

Tendo em conta essa realidade, não espanta que, entre os católicos, se avolumassem as prevenções relativamente à escola e aos professores, chamando-se particularmente a atenção para as consequências de um ensino que, sem o esteio religioso, não conseguiria, em seu entender, incutir no espírito infantil as normas morais sem as quais a sociedade se afundaria. Dentro destas preocupações, a imprensa católica veiculava, com frequência, a ideia de que a criminalidade tinha origem na falta de religião¹⁴². Assim, o semanário *A Guarda* apresentou um diálogo – forma simples de fazer entender os problemas do tempo – destinado a ilustrar os malefícios de uma escola que conduzia à desmoralização e ao crime. Um dos intervenientes era um honrado camponês, preocupado porque um dos filhos, que frequentava a escola, lhe confessara, depois de muita insistência – visto

¹⁴⁰ ANTT, Min. Interior, *Auto de participação contra o pároco de Janeiro de Baixo*, datado de 20 de Janeiro de 1913, “terceiro da República”, M. 43. Foi feita referência a este conflito no Cap. VI.

¹⁴¹ *O Dia*, nº 943, 1/05/1916, p. 1, col. 6, nº 944, 2/05/1916, p. 1, col. 3 e nº 1068, 28/09/1916, p. 1, col. 3.

¹⁴² O que irritava os livres-pensadores. Cf. *O Livre Pensamento*, Ano I, nº 13, 5/05/1912, p. 4.

que ele e os seus companheiros estavam proibidos de contar no exterior o que se passava na aula – que o professor ensinara que Deus não existia, a religião servia somente para enganar os papalvos, céu e inferno eram invenções de padres. O camponês era de opinião que a escola tornava os filhos desobedientes. Pensara mesmo em retirá-los, pois sabia que “filhos sem religião são sempre os algozes e os tormentos dos pais”. O seu interlocutor não o aconselhou nesse sentido – talvez por prudência. Advertiu-o, sim, de que devia mandar os filhos à catequese, para compensar a influência perniciosa da escola¹⁴³.

Mesmo com o passar dos anos, que trouxeram uma certa acalmia na guerra em torno da religião, as prevenções contra a escola laica subsistiam. A *Instrução Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao clero e fiéis de Portugal*, com data de 22 de Janeiro de 1917, trazia a advertência:

“Lembraremos outro dever sagrado dos pais, que sobremodo se impõe na actualidade: o de afastarem seus filhos das escolas ímpias, donde o santo Nome de Deus é proscrito, ou onde é (pior ainda) blasfemado”¹⁴⁴.

É difícil saber até que ponto as campanhas contra certos professores, acusados de abuso das suas funções, utilizando-as para fazer campanha contra a religião, teriam contribuído para a não frequência da escola¹⁴⁵.

4. Os professores católicos

Possivelmente, como acontecia com os padres nestas circunstâncias adversas, os professores católicos, na sua maioria, sujeitar-se-iam às directrizes superiores, fugindo de tomar posição muito visível, para evitar problemas que afectariam as suas vidas. Esperançados numa melhoria económica e satisfeitos com a promoção social que a República de algum modo lhes proporcionara, estariam dispostos a seguir as orientações superiores no respeitante ao ensino neutro. Contudo, no quotidiano das suas escolas, deparavam com dificuldades de carácter prático que não tinham, de momento, solução fácil. Os livros utilizados pelos alunos continham textos de carácter religioso. Perante certas afirmações, esses profissionais viam-se

¹⁴³ “Cartas d’Aldeia”, in *A Guarda*, Ano XI, nº 475, 31/07/1915, p. 2, col. 1-2.

¹⁴⁴ *Instrução Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao clero e fiéis de Portugal*, Guarda, Typ. Empresa Veritas, 1917, p. 20.

¹⁴⁵ Poderá ser uma razão, acrescentada a tantas outras, a ajudar a explicar o falhanço de toda a política republicana de combate ao analfabetismo. Sobre o problema da permanência de elevadas taxas de analfabetismo até aos nossos dias veja-se Rui Ramos, “«O chamado problema do analfabetismo»: as políticas de escolarização e a persistência do analfabetismo em Portugal (séculos XIX e XX)”, in *Ler História*, nº 35, Lisboa, ISCTE, 1998, p. 65

frente a um dilema: ou as interpretavam de acordo com as suas crenças – o que a lei lhes proibia – ou lhes distorciam o sentido – o que representava um ataque à consciência dos alunos¹⁴⁶. A propósito de uma circular emanada do Ministério do Interior, proibindo ao professorado toda a discussão política e religiosa, um professor confessava a sua amargura perante o “laconismo frio como um punhal e triste como a desilusão”. Sentia que existia a intenção de “amordaçar o professorado primário”¹⁴⁷.

Os que se haviam habituado a olhar o ensino religioso como uma das suas atribuições, tentando resistir às mudanças, estavam sujeitos à vigilância, à delação, à penalização. Denunciavam-se esses docentes, acusando-os de serem contra as instituições ou de continuarem a ministrar religião. Em Janeiro de 1911, no jornal *O Mundo* uma professora era acusada de fazer “as mais inverosímeis preleções sobre lendas e milagres religiosos”, as quais, no dizer de quem escrevia, só serviam para “embaraçar e enevoar o espírito”. Chamava-se para o facto a atenção do inspector, que deveria meter na ordem a “religiosíssima professora”¹⁴⁸.

Num clima de vigilância e suspeita, o comportamento do professorado católico reger-se-ia pela prudência e, mesmo fora da escola, evitaria fazer alarde de uma prática religiosa pouco consentânea com os interesses do momento. Deste modo, compreende-se que, em correspondência da freguesia do Rochoso, dirigida ao semanário *A Guarda*, se elogiasse o “desassombro do digno professor” que, “calcando aos pés o maldito respeito humano”, assistira com “notável gravidade” ao ofício e procissão do Aniversário das Almas¹⁴⁹.

Na luta que opunha o Estado republicano à hierarquia eclesiástica, o professor devia mostrar-se incondicionalmente ao serviço do Estado. O seu critério devia moldar-se ao critério dos agentes estatais. Dois professores do concelho de Gouveia, apesar de republicanos, entenderam que lhes era permitido um comportamento autónomo na sua vida privada e viram-se envolvidos em complicações. Em Janeiro de 1912, após a chegada a Gouveia – de onde era natural – do patriarca de Lisboa, D. António Mendes Belo, forçado pelo Governo a deixar o distrito de Lisboa, um desses professores, José Augusto Mendes Cabral, publicou um artigo num dos semanários daquela vila, onde se referia em termos encomiásticos ao “patrício querido [...] mártir do dever”¹⁵⁰. O inspector do círculo, certamente num excesso de zelo, levantou-lhe um processo. Acusou igualmente outro docente, editor do mesmo jornal. Uma onda de indignação, que ultrapassou em muito os limites do

¹⁴⁶ “Secção Permanente do Professorado Primário”, in *O Herminio*, Ano XVIII, nº 883, 30/10/1910, p. 2, col. 3.

¹⁴⁷ *Ibidem*, nº 895, 22/01/1911, p. 2, col. 1.

¹⁴⁸ *O Mundo*, Ano XI, nº 3679, 27/01/1911, p. 1, col. 4.

¹⁴⁹ *A Guarda*, Ano VII, nº 319, 19/11/1911, p. 3, col. 5.

¹⁵⁰ Octavio de Leicester [pseudónimo de José Augusto Mendes Cabral], “Gouveia e o Senhor Patriarca”, in *O Herminio*, Ano XIX, nº 939, 7/01/1912, p. 1, col. 1. Este episódio vem referido em Maria Lúcia de Brito Moura, *Viver e Morrer em Gouveia...*, cit., pp. 144-146.

concelho ou do círculo escolar, alastrou entre o professorado, graças às referências ao assunto aparecidas nas páginas do periódico *Educação Nacional*. Num artigo publicado nesta revista, o professor Mendes Cabral declarou-se republicano de há muitos anos, embora não da facção mais radical. Não era um republicano de ocasião, pois revelara disponibilidade para ir combater os “couceiristas”. Discordava, no entanto, das leis publicadas no respeitante à Igreja. Em sua opinião, elas serviam para colocar contra a República a grande maioria do povo português, pois que, como afirmava no citado artigo, “a República Portuguesa não é só Lisboa” e, “se Lisboa é uma cidade anti-religiosa, a quase totalidade das províncias está ao lado da igreja”¹⁵¹.

Outro professor, ao referir-se a este processo, escrevia na mesma revista¹⁵²:

“Todo o professor fica sabendo que não pode criticar as leis da República. Noutros tempos de escravidão, o professor dizia o que queria, criticava como entendia as leis, os governos e o próprio regime. Hoje, nem tocar nas leis pode. [...] Este caminho não conduz ao capitólio”.

Um outro, no mesmo número, lamentava-se¹⁵³:

“Nesta hora triste, a liberdade está cingida de trevas. O professor primário tem de louvar, escrevendo, tudo o que os governos fazem, ou partir a pena, sufocando a ideia. [...] Cuidado com a censura. Da serra da Estrela sopra um vento letal”.

Os processos levantados aos professores de Gouveia não acarretaram consequências graves para os mesmos, tendo sido arquivados por despacho do Ministério do Interior¹⁵⁴. Mas, certamente, muitos ressentimentos ficaram de todo este incidente.

O caso de Maria Sobral, professora na freguesia de Touça de Freixo de Numão, concelho de Vila Nova de Foz Coa, teve consequências mais gravosas para a própria, mas tornou-a numa referência para o campo católico. Tendo sido admoestada pelo inspector por ensinar doutrina cristã às crianças, ainda que fora das horas de ensino, preferiu pedir a exoneração do seu lugar de professora¹⁵⁵. Este gesto, apresentado na imprensa afecta à Igreja como exemplo para todos os professores

¹⁵¹ “A minha defesa”, *Educação Nacional*, Ano XVII, nº 5, 11/02/1912, p. 46, col. 1.

¹⁵² “Caso Grave”, *ibidem*, p. 44, col. 3.

¹⁵³ “Notas”, *ibidem*, p. 47, col. 2.

¹⁵⁴ O *Hermínio*, Ano XIX, nº 951, 31/03/1912, p. 2, col. 2.

¹⁵⁵ O *Dia*, nº 412, 17/02/1913, p. 1, col. 5. O jornal abriu nas suas colunas um peditório a favor da docente. Três anos depois o diário católico *Liberdade* chamou a atenção dos seus leitores para o estado de miséria

católicos, revela-nos, para além do clima de vigilância, os problemas morais que se colocavam a esses profissionais do ensino.

É evidente que nem todos estariam dispostos a sacrificar os seus interesses e a afrontar a miséria por uma questão de coerência. A grande maioria dos professores católicos manteve-se no exercício das suas funções, diligenciando não dar azo às críticas dos adversários do catolicismo. Na sua vida privada, certamente continuavam a frequentar a igreja. Possivelmente, esforçar-se-iam, como acontecia a tantas pessoas piedosas, por não chamar muito a atenção do radicalismo anticatólico. Mas as cautelas não chegariam ao ponto de transformar as aulas em sessões de propaganda anti-religiosa. Com o passar do tempo, a desunião entre os republicanos, que faria passar, pelo menos aparentemente, a questão religiosa para segundo plano, teria encorajado alguns professores a encetar comportamentos mais de acordo com a sua opção religiosa. Nos inícios de 1914, a imprensa anticatólica chamava a atenção para o “jesuitismo” que se infiltrava, mascarado, apostando na educação¹⁵⁶. Alguns meses depois, o maçom José Augusto de Castro, ao censurar os docentes que assinavam representações a ser enviadas ao Parlamento, para que fosse revista a *Lei da Separação*, opinava que muitos professores “para bem do país”, nunca o deviam ter sido¹⁵⁷.

Em 1915, casos de professores que não escondiam as suas crenças, mesmo perante os alunos, tornaram-se centro de discussão. Talvez os adversários da ameaça clerical – real ou imaginada – tenham sentido a necessidade de demonstrar a sua força. Uma professora de Abrantes foi acusada de efectuar práticas religiosas na sua escola. Parece que a questão teve a ver sobretudo com a sua presença, na companhia de algumas alunas, em cerimónias religiosas que tiveram lugar por ocasião da visita do bispo de Portalegre. Pretenderam ver aqui a influência da docente sobre as crianças. Em carta enviada para os jornais, a acusada procurou esclarecer a sua posição. Asseverou que, dentro da escola, não ministrava ensino religioso. Mas não podia impedir que as alunas fossem à igreja. Na cerimónia em causa não estivera presente na qualidade de docente. Também as crianças não estavam como alunas¹⁵⁸.

O caso do professor Matos Branco, de Meia Via, no concelho de Torres Novas, ocorrido no mesmo ano, chegou a ser apresentado à Câmara dos Deputados. O deputado Francisco Cruz referiu-se à perseguição que lhe era movida por três ou quatro indivíduos, apenas por ser católico. O deputado elogiou a acção de Matos Branco, cujos méritos eram comprovados pelo elevado número de crianças que

em que se encontrava Maria Sobral, iniciando uma recolha de donativos. Cf. *Liberdade*, Ano II, nº 573, 9/05/1916, p. 1, col. 3.

¹⁵⁶ *O Amigo do Povo*, Ano I, nº 4, 3/01/1914, p. 2, col. 2.

¹⁵⁷ *A Montanha*, Ano IV, nº 935, 10/03/1914, p. 1, col. 1-2.

¹⁵⁸ *A Guarda*, Ano X, nº 472, 10/07/1915, p. 3, col. 2.

apresentara a exame. Para além disso, recorrendo à ajuda da população, conseguira reconstruir a escola e a casa do professor. Porque praticava “o crime de não só ser católico, mas ter a coragem de o confessar” – como se escrevia numa carta de Torres Novas publicada pelo semanário *A Guarda* –, os seus adversários tinham andado de porta em porta, angariando assinaturas, tentando expulsá-lo. Em sentido contrário, uma comissão de habitantes de Meia Via teria redigido um protesto, para o que procedeu a uma outra recolha de assinaturas¹⁵⁹.

5. Colégios portugueses, de carácter confessional, no estrangeiro

Se os católicos mais conciliadores aceitavam que, nas escolas públicas, o ensino fosse neutro, embora não reconhecessem ao professor o direito a fazer campanhas de livre-pensamento, quanto às escolas particulares parece ter existido consenso no sentido de que o Estado não devia intervir. É certo que continuavam a existir escolas onde se ministrava ensino religioso e sobre as quais nem os mais intolerantes se atreviam a levantar críticas, pelo menos de forma audível. Existiam os colégios dirigidos por congregações estrangeiras, protegidos pelas legações dos seus países, e perante as quais o governo fora forçado a temporizar. Não seriam os únicos, apesar de toda a vigilância. As constantes denúncias que surgiam, apontando casos aqui e além, sobejamente comprovam que, na clandestinidade, existiram sempre escolas que conseguiam frustrar as intenções laicizadoras dos legisladores. Algumas conseguiam mesmo munir-se de instrumentos legais capazes de fornecer uma relativa invulnerabilidade. Uma antiga aluna do colégio das Doroteias de Lisboa – o conhecido colégio do Quelhas –, com o auxílio de uma ex-postulante da mesma congregação fundou uma escola que recebeu o nome de Instituto Anglo-Português¹⁶⁰, o que representou provavelmente um estratagema para o colocar ao abrigo do consulado de Inglaterra. Não seria caso isolado. Porém, nestas escolas, forçosamente, o ensino religioso teria de ser ministrado de um modo tão camuflado, de uma forma tão escondida, que, dadas as condições adversas, um elevado número de pais católicos optou por enviar os seus filhos para outros países, muitas vezes para colégios regidos pelos mestres que haviam tido anteriormente, quando a frequência dessas escolas era permitida. É que, alguns

¹⁵⁹ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 3/08/1915, p. 6 e *A Guarda*, Ano XI, nº 476, 7/08/1915, p. 1, col. 5 e p. 2, col. 5. Este periódico, referindo-se a Francisco Cruz, apresentou-o como unionista, informação que não coincide com a que é dada por A. H. Oliveira Marques (coord.), *Parlamentares...*, cit., que indica ser evolucionista.

¹⁶⁰ Irmã Maria do Céu Nogueira, *História da Revolução...*, cit., pp. 422-423. Naturalmente, o instituto não teria tido uma vida muito sossegada. Em Fevereiro de 1913 a directora, intimada a encerrar o colégio por ministrar ensino religioso, tentava manter a escola em actividade. Veja-se *O Dia*, nº 414, 19/02/1913, p. 1, col. 5.

dos que tinham sido forçados a encerrar os seus estabelecimentos de ensino em Portugal foram abri-los em outros lugares, contando com o capital de confiança que as famílias depositavam em si.

A Bélgica tinha, pelo menos, dois colégios masculinos, administrados por portugueses. Um deles prosseguia a acção do Colégio-Liceu Figueirense, que fora obrigado a encerrar a sua actividade em Portugal. Uma carta com data de 13 de Março de 1912, remetida da legação portuguesa na Bélgica, dava informações sobre este “colégio liceu português”. Situava-se na pequena cidade de Huy e tinha vinte e quatro alunos, todos portugueses¹⁶¹. A mesma carta informava da existência do colégio Saint Michel, “modernamente instalado” em Bruxelas, que contava, entre os seus estudantes, bastantes portugueses, antigos alunos do colégio de Campolide. Como este, também o de Saint Michel estava sob orientação dos jesuítas¹⁶².

As referências a jovens portugueses que partiam para o estrangeiro, a frequentar um colégio católico, aparecem-nos pouco depois da implantação da República. Em Janeiro de 1911, em carta enviada para *O Mundo*, um leitor fez referência a um seu parente que, no período imediatamente anterior ao 5 de Outubro, estudava gratuitamente num colégio de jesuítas. Quando este encerrou e o jovem ficou sem aulas, oferecera-se para o ajudar. No decorrer das lições, aludia aos jesuítas, em tom de gracejo, e aconselhava o parente a preferir ser maçónico a ser jesuíta. O seu interlocutor, que recebera uma formação com princípios e valores diferentes, não deve ter achado graça. Referiu as conversas ao prior da freguesia, que o aconselhou a não voltar a frequentar essa casa. Pouco tempo depois, o moço partiu para um colégio de jesuítas no estrangeiro¹⁶³.

Também as Doroteias se recompuseram fora das fronteiras portuguesas. Dispersas por diversos lugares após a expulsão das suas casas e a destruição das suas comunidades, acolhidas por familiares ou por outras pessoas que as protegeram, as religiosas secularizadas foram recebendo mensagens da congregação, convidando-as a

¹⁶¹ Na lista de nomes, encontram-se vários apelidos repetidos, deduzindo-se que as famílias enviavam, não um, mas dois ou mais filhos para a Bélgica. A informação prestada pela legação constituía a resposta a uma circular enviada às legações estrangeiras, pedindo informações sobre igrejas portuguesas no estrangeiro. Cf. Arquivo Histórico Diplomático, Secretaria Geral da Direcção Geral dos Negócios Políticos, *Relações Diplomáticas com a Santa Sé*, M 329, A 11.

Não podemos deixar de ter em conta que muitos portugueses, forçados ao exílio depois das incursões monárquicas, escolheram a Bélgica e a França para residirem. Em 1913, alguns jovens – Rolão Preto, Luís de Almeida Braga, Domingos de Gusmão Araújo – fundaram em Gand a *Alma Portuguesa*, que marca o nascimento do Integralismo Lusitano. Cf. Hipólito Raposo, “O Integralismo Lusitano e a «Action Française»”, in *História de Portugal* (dir. João Medina), vol. XI, Amadora, Clube Internacional do Livro, 1997, p. 116.

¹⁶² *Ibidem*. Talvez este colégio tenha mudado de nome ou fosse conhecido em Portugal com outra designação. Também se pode dar o caso de ter surgido, entretanto, um outro colégio. É que *O Dia*, em 1914, referiu-se ao colégio Nun’Álvares, localizado nos arredores de Bruxelas, que teria substituído, lá fora, o colégio de Campolide. Cf. *O Dia*, nº 718, 11/08/1914, p. 3. Em Outubro deste ano, por causa da guerra, o colégio Nun’Álvares transferiu-se para Espanha. Cf. *A Guarda*, Ano X, nº 445, 26/09/1914, p. 2, col. 5.

¹⁶³ *O Mundo*, Ano XI, nº 3666, 14/01/1911, p. 1, col. 1.

Collegio Lyceu Portuguez

HUY (BÉLGIQUE)

DIRECTOR—José Luiz Mendes Pinheiro

Situação magnifica.—Educação moderna.

—Instrucção primaria e secundaria completas
—Preparação para as universidades belgas.

—Professores de diversas nacionalidades para
o ensino das linguas.

Este collegio veio substituir o antigo Collegio Lyceu Figueirense, da Figueira da Foz. N'elle encontram os alumnos as vantagens d uma educação moderna. n'um dos paizes mais avançados da Europa, sem augmento de des-
peza.

Viagens e todas as despesas por conta do Collegio, mediante o paga-
mento d'uma annuidade fixa, cuja importancia não é superior ao total das
despesas a pagar em collegios portuguezes.

Pedir prospectos ao director.

Collegio Lyceu Português FIGUEIRA DA FOZ

DIRECTOR, *José Luiz Mendes Pinheiro*

Situação esplendida.—Magnificas installações construi-
das expressamente para o fim a que se destinam.

Cursos completos de instrucção primaria e secundaria.

Professores estrangeiros para a ensino das linguas.

Educação moderna completa sob todos os pontos de
vista.

Enviam-se promptamente programmas e quaesquer
esclarecimentos a quem os pedir ao director.

Publicidade ao Colégio Liceu Português em Huy, na Bélgica, e, poucos meses depois, ao mesmo colégio então regressado à Figueira da Foz, devido ao estado de guerra no país que acolhera a escola nos tempos de perseguição.

(Ilustração *Catholica*, n.º 66, ano II, 1914, verso da 1ª página e n.º 77, ano II, 1914, p. 401)

rumar para outros países – Bélgica, Suíça, Espanha, Brasil, Estados Unidos da América –, onde iam nascendo escolas. Aos portugueses, naturalmente, convinha mais um dos colégios situados no continente europeu. O colégio da Suíça, localizado em Lucerne, tornou-se o novo “Quelhas”, com a mesma Superiora e a mesma Mestra Geral de Lisboa. De 1911 a 1914 o número de alunas portuguesas ascendeu a cinquenta¹⁶⁴.

Outras famílias encontraram um modo mais cómodo de conciliar o desejo de ter os seus jovens perto de casa e, simultaneamente, conseguir para eles uma educação religiosa. O colégio de Santa Clara, de Valença do Minho, frequentado por mais de cem crianças do sexo feminino e dirigido por religiosas, depois de encerrar as suas portas foi reabrir bem perto, em Tuy. A burguesia local sentia-se descontente com o encerramento do colégio que, mesmo no aspecto económico, redundava em prejuízo da vila¹⁶⁵. Em Valença, como em outros lugares, sentia-se a falta de alternativa escolar para jovens do sexo feminino. Se os rapazes do ensino secundário iam tendo escolas públicas nas sedes dos distritos, a educação das meninas não parecia prioritária para os governos, mesmo republicanos¹⁶⁶. Algumas escolas femininas foram surgindo aqui e ali, por iniciativa particular, mas não cobriam as necessidades¹⁶⁷. Não teriam, em muitos casos, a qualidade reconhecida aos colégios dirigidos pelas religiosas. Assim, não existindo em Valença outra escola para as jovens que não se ficavam pelo ensino primário, mais de oitenta, ainda no ano lectivo de 1910-1911, passaram a frequentar as aulas no seu antigo colégio, fora das fronteiras portuguesas. Esta situação desagradava aos republicanos mais radicais, que encetaram uma campanha contra os pais que tomavam tal opção. Em vários lugares apareceu afixado um “pasquim” – assim considerado pelos defenso-

¹⁶⁴ Maria Lúcia de Brito Moura, “As Doroteias em Portugal (1866-1910). Uma difícil implantação”, cit., pp. 384-385. Será difícil – mas teria grande interesse – conhecer o número aproximado de jovens que partiram para o estrangeiro, a estudar num colégio confessional, durante a República. Aqui e ali recolhemos informações. Em Seia conseguimos ter conhecimento de dois casos. Em Janeiro de 1914, o administrador informava ter-lhe constado que um jovem, cujo nome indicou, oriundo de uma família da vila, fora enviado por seu pai, delegado do Procurador da República no Seixal, para um colégio na Bélgica. Em Janeiro de 1919 o administrador enviou um requerimento ao governador civil, para que fosse passado o passaporte de uma jovem da freguesia de Pinhanços, que ia estudar para o colégio de Lumbrals, em Espanha. Cf. Arquivo Municipal de Seia, *Copiador da Correspondência do Administrador para o Governo Civil*.

¹⁶⁵ O *Valenciano*, Ano XXXII, nº 2878, 8/01/1911, p. 1, col. 2.

¹⁶⁶ Em 1910 existia somente um liceu destinado à educação de meninas – o Maria Pia, que resultara da transformação, em 1906, do colégio particular com o mesmo nome, em liceu. Só com o decreto de 17 de Novembro de 1914 serão criadas secções femininas num dos dois liceus do Porto e no liceu de Coimbra. Cf. Vasco Pulido Valente, *O Estado Liberal e o Ensino – Os liceus portugueses (1834-1930)*, Lisboa, GIS - Instituto Superior de Economia da Universidade Técnica de Lisboa, 1973, pp. 78-82.

O jornal *A Madrugada*, órgão da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, condenou a “inércia dos governos republicanos que descuraram por completo a educação feminina”. Encerraram os colégios mantidos por religiosas e não os substituíram. Veja-se Maria Ivone Leal, “Um Século de Periódicos Femininos – Arrolamento de periódicos entre 1807 e 1926”, in *Cadernos Condição Feminina*, nº 35, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1992, p. 89.

¹⁶⁷ Como reconhece Raul Rego, *ob. cit.*, vol. II, p. 207.

res do colégio – com insultos, dirigidos especialmente aos militares e funcionários públicos a quem se pretenderia negar o direito a educar as filhas da maneira que desejavam¹⁶⁸. Numerosos residentes na região de Valença passavam a fronteira com alguma frequência para assistir a exposições de trabalhos realizados pelas alunas. E não só. Os anticlericais acusavam essas pessoas de irem assistir a “paradas reaccionárias” – designativo dado insistentemente às procissões católicas¹⁶⁹.

Em Espanha existiam outros colégios dirigidos por religiosos e destinados a alunos portugueses. Muitos deles situavam-se em Tuy, o que não espanta, dada a proximidade com a fronteira portuguesa. Em 1922, as Franciscanas Hospitaleiras, as Doroteias, as Irmãs do Sagrado Coração de Maria e as Franciscanas Missionárias de Maria tinham aí os seus colégios. Os Jesuítas mantinham uma residência em Tuy, mas o colégio situava-se em La Guardia¹⁷⁰ (cidade que recebera o colégio Jesuíta da Bélgica, transferido por contingências da guerra). Em 1917 o jornal católico *Liberdade* informava as famílias, que desejassem ministrar educação católica aos seus filhos, da existência, em La Guardia, na província de Pontevedra, de um colégio com professores portugueses¹⁷¹. Para grande tristeza dos que tinham feito da irreligião uma bandeira, aí “os jesuítas iam educando, a seu modo, meninos portugueses, filhos de bons republicanos, lamentosos de que não houvesse em Portugal um bom colégio para os seus pimpolhos”¹⁷².

6. Seminaristas e ex-seminaristas

A concepção negativista acerca do ensino ministrado nas escolas de carácter confessional radicalizava-se ainda mais ao incidir sobre os seminários. Guerra Jun-

¹⁶⁸ *O Valenciano*, Ano XXXIII, nº 2890, 2/04/1911, p. 2. Entre Janeiro e Abril de 1911 o jornal referiu-se largamente ao assunto.

¹⁶⁹ *A Montanha*, Ano IV, nº 986, 8/05/1914, p. 1, col. 4. O correspondente de Valença para este jornal afirmava que as “manas”, nos primeiros tempos após a implantação da República, vinham com frequência a Portugal com seus hábitos. Certamente no desejo de desacreditar a sua acção, insinuava mesmo que faziam contrabando. Em Março de 1917 o senador Tomás da Fonseca interpelou o ministro da Justiça sobre diversos assuntos relacionados com o problema religioso. Pediu que não fosse consentido que portugueses fossem assistir a exercícios religiosos em Tuy. Razão apresentada: voltavam de lá desnacionalizados. Cf. *O Dia*, nº 1212, 30/03/1917, p. 1, col. 4.

¹⁷⁰ De acordo com um relatório de Manuel Borges Grainha, com base, em boa parte, nas informações fornecidas pelo Cônsul de Portugal em Tuy, que se queixou da protecção que era concedida a esses emigrados pelos caciques e autoridades locais. Cf. Artur Villares, *ob. cit.*, pp. 81-90.

¹⁷¹ *Liberdade*, Ano IV, nº 963, 28/08/1917, p. 2, col. 3-4.

¹⁷² Brito Camacho, *ob. cit.*, p. 14. Os colégios dirigidos por freiras continuarão a ser preferidos na educação das meninas. O êxito de determinadas escolas, a partir dos anos 20, quando algumas congregações regressam a Portugal, aproveitando o clima de maior abertura, é disso prova. A vigilância, o inculcar de valores, a garantia de protecção relativamente a promiscuidades sociais, faziam ceder mesmo o “ateísmo confesso” de alguns pais. Cf. Maria Manuel Vieira, “Letras, artes e boas maneiras: a educação feminina das classes dominantes”, in *Análise Social*, nº 120 (4ª série), 1993, pp. 7-53.

queiro gravou na sensibilidade dos seus leitores a imagem terrível da criança alegre que, num desses lugares tenebrosos – assim julgados pelo anticlericalismo radical –, se tornara num monstro¹⁷³. O desejo de salvar essas crianças seria suficiente para que os governantes republicanos, conduzidos por princípios iluministas, desde muito cedo mostrassem intenções de intervir. Mas isso não bastava, pois a influência dos seminários alargava-se a toda a sociedade, dada a sua função específica de preparar os guias tradicionais das consciências. Enquanto não se conseguisse que os povos dispensassem completamente tais mentores, havia que prestar toda a atenção e vigilância sobre o funcionamento desses estabelecimentos. Para muitos era necessário ir mais além desde já, acabando com eles por completo. Assim, promoveram campanhas demolidoras contra esse ensino. Em Janeiro de 1911, o ex-seminarista Tomás da Fonseca, no jornal *Republica*, em jeito de conversa com um pai que tinha um filho no seminário, procurou convencer todos os pais dos inconvenientes desse tipo de escola onde, em cada dia que ali viviam os jovens, era um passo dado “para o aniquilamento do seu ser moral e físico”. Como estes argumentos podiam não ser suficientemente convincentes, mostrou as desvantagens no campo económico. Segundo o publicista, o povo repelia e odiava o padre. Por isso, continuar no seminário era o mesmo que “nadar contra a corrente”¹⁷⁴.

Raciocínios deste género pesavam, certamente, nas disposições de candidatos ao sacerdócio e nas dos seus familiares mais próximos. Considerando o clima persecutório que se vivia após o 5 de Outubro, visando de um modo especial os eclesiásticos, teriam compreendido que os seus anteriores projectos estavam desajustados relativamente à nova época. A vida sacerdotal perdera muitos dos seus aliciantes. Por isso, nos meses que sucederam à proclamação da República verificou-se uma grande baixa no número de seminaristas. Segundo um relatório da *Bula da Cruzada*, no ano de 1910-11 o número de alunos teria baixado de 2023 para 1689¹⁷⁵. O seminário de Coimbra, que costumava ter cerca de cento e cinquenta alunos, viu a sua população escolar ficar reduzida à terça parte logo após a vitória republicana. Explicava-se esta diminuição pelo arriscado futuro que se previa para a classe eclesiástica¹⁷⁶. Em Faro, no mês de Novembro, quase todos os alunos do seminário haviam solicitado licença que lhes permitisse retirar para suas casas. A autorização foi-lhes concedida. O semanário, que deu a notícia, explicou a prontidão do bispo em aceder, pelo receio de que os alunos se revoltassem¹⁷⁷.

¹⁷³ Guerra Junqueiro, “Como se faz um monstro”, in *A Velhice do Padre Eterno*, Porto, Lello & Irmão – editores, 1967, pp. 83-89.

¹⁷⁴ *Republica*, Ano I, nº 2, 16/01/1911, p. 3, col. 1.

¹⁷⁵ *Republica*, Ano I, nº 53, 9/03/1911, p. 1, col. 3. Comentando esta redução que, certamente, contentaria os que viam na vitória sobre o catolicismo a via segura do progresso, o redactor afirmava: “parece concluir-se que as vocações são inversamente proporcionais à certeza de uma garantida paparoca”.

¹⁷⁶ *Gazeta da Figueira*, Ano XIX, nº 1935, 26/10/1910, p. 1, col. 4.

¹⁷⁷ *Província do Algarve*, Ano III, nº 108, 20/11/1910, p. 2, col. 3.

As apreensões do bispo tinham razão de ser. A agitação varria os seminários. Pelo que se passava nessas escolas, é legítimo concluir que os jovens aí educados não estavam tão isolados do mundo como muitos pensavam e que os efeitos da educação ministrada sobre a personalidade juvenil não seriam assim tão terríveis. Muitos alunos desses estabelecimentos de ensino iam acompanhando com entusiasmo e esperança os acontecimentos ocorridos cá fora. Contestavam as autoridades e a orientação do seminário onde estudavam, desejando que lhes fosse dado participar no ambiente de alegria geral. Através desses aliados, os adversários de tais escolas procuravam uma brecha por onde pudessem penetrar.

No seminário da Guarda, a cidade do prelado mais detestado pelos republicanos, os problemas surgiram pouco depois do 5 de Outubro. Os alunos, arrebatados pela movimentação que ia pelo país e da qual se viam afastados, decidiram enviar uma mensagem de adesão ao Governo Provisório. No respeito pelas normas estabelecidas, entregaram-na ao vice-reitor, para que a fizesse seguir. Mas a comunicação teria parecido demasiado calorosa ao sacerdote, que criou algumas dificuldades. O vice-reitor aceitou que fosse dirigida uma lacónica mensagem de adesão, mas não esteve de acordo com os encomiásticos elogios aos homens que se encontravam à frente dos destinos pátrios. Não concordando com a censura, os contestatários optaram por enviar ocultamente a carta. Escreveram igualmente para *O Mundo* e para *O Seculo*. Os republicanos da Guarda estavam atentos ao que se passava. Tendo constado que não fora autorizada uma manifestação de seminaristas que pretendiam ir para a rua dar *vivas* à República, uma multidão, constituída por estudantes do liceu e populares, cercou o seminário – e o paço episcopal que lhe estava anexo – com o pretexto de que os estudantes se encontravam sob coacção. As instalações foram invadidas. O incidente terminou graças à intervenção do governador civil e do administrador, que conseguiram, do responsável pela direcção da escola, que a manifestação tivesse lugar. Deste modo, os seminaristas puderam confraternizar com os seus colegas do liceu. Contudo, a situação tornar-se-ia insustentável para a direcção do estabelecimento. No dia seguinte, os estudantes foram mandados para férias¹⁷⁸.

A onda de contestação no interior dos seminários era alimentada pela imprensa anticlerical. O jornal *O Mundo* publicou diversas cartas dirigidas por um aluno do *Colégio das Missões Ultramarinas*, em Cernache do Bonjardim, que, prudentemente, usou um nome falso¹⁷⁹. Segundo um outro escrito, enviado por alguém que, no exterior do colégio, incitava os alunos à revolta, a “padralhada” andava num “vírote”, por não conseguir descobrir quem enviava as cartas para

¹⁷⁸ *O Combate*, Ano VI, nº 287, 10/12/1910, p. 1, col. 2-4 e nº 288, 17/12/1910, p. 1. Em Dezembro de 1910 dois ex-seminaristas do Seminário dos Carvalhos, em Gaia, dizendo-se intérpretes do sentir de todos os companheiros expulsos desse estabelecimento de ensino, escreveram ao ministro da Justiça denunciando o “espírito altamente reaccionário” aí existente. Cf. ANTT, Min. da Justiça, ainda sem cota.

¹⁷⁹ Veja-se, por exemplo, *O Mundo*, Ano XI, nº 3655, 3/01/1911, p. 6, col. 5.

O Mundo. Um dos crimes imputados à direcção, que seria revelador do atraso em que se encontrava o colégio e do desrespeito pelas leis que proibiam as congregações religiosas, prendia-se com o facto de se ter criado uma “congregação mariana” cujos distintivos haviam sido concedidos aos alunos em 8 de Dezembro¹⁸⁰.

O *Colégio das Missões Ultramarinas* gozava de um estatuto especial. Porque aí se preparavam os eclesiásticos que iriam prestar serviços no ultramar, dependia do Ministério das Colónias. Logo após a proclamação da República surgiram projectos que visavam reformar o ensino ali conferido. A reforma assentaria em “bases rasgadamente liberais”¹⁸¹. A nova escola não se destinaria somente a alunos que pretendessem seguir a carreira eclesiástica. Estaria aberta a outros estudantes. Procedendo-se à renovação do ensino, tornar-se-ia uma “escola moderna”, com o curso dos liceus e noções de agricultura, que fornecesse conhecimentos de pomicultura e horticultura nacionais e coloniais. Dos professores, permaneceriam aqueles que se recomendassem “pelos seus conhecidos sentimentos liberais” que dessem garantia de ministrarem “ideias sadias”. Deste modo, desapareceria o receio de que o colégio pudesse ser um “viveiro de jesuítas”¹⁸².

No colégio de Cernache o ano lectivo decorreu com grande perturbação. Na noite de 18 para 19 de Abril de 1911, registou-se uma revolta de alunos que não concordavam com a orientação da escola¹⁸³. No ano seguinte, o colégio converteu-se em Liceu Colonial. Mas, somente em 1917, pelo decreto de 8 de Setembro, foi criado o Instituto de Missões Coloniais, destinado a preparar “missionários laicos”¹⁸⁴.

Não bastava criar dificuldades aos seminários. Era indispensável animar os alunos, que continuavam a preparar-se para a carreira eclesiástica, a saltar o muro e a abandonar tais projectos.

Em Outubro de 1910, escrevendo para *O Mundo*, Tomás da Fonseca fez alusão a uma carta que afirmou ter recebido, de um ex-seminarista, confiando-lhe as angústias de muitos jovens, numa luta entre as “esperanças ingénuas e egoístas” das famílias – que no futuro padre viam a possibilidade de ascensão social – e o “futuro de luz” que a saída do seminário lhes prometia. O ex-seminarista afirmava-se

¹⁸⁰ *O Mundo*, Ano XI, nº 3664, 12/01/1911, p. 4, col. 6.

¹⁸¹ *A Voz do Povo* (Sertã), Ano I, nº 2, 11/12/1910, p. 2, col. 1.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*, Ano I, nº 21, 23/04/1911, p. 1, col. 2. Um jornal, que se referiu à revolta dos alunos, tingiu-a de tons muito negros. Os alunos teriam destruído cadeiras, cortado o gás, estilhaçado os vidros das janelas, dando *morras* aos professores, que teriam sido forçados a fugir pelas janelas. Cf. *Notícias de Alcobaça*, Ano XI, nº 575, 23/04/1911, p. 2, col. 3.

¹⁸⁴ Com estas mudanças, a igreja do seminário foi profanada e dividida interiormente em diversos compartimentos. Veja-se P. António Lourenço Farinha, *A Sertã e o seu concelho*, Lisboa, Escola Tip. das Oficinas de S. José, 1930, pp. 151 e ss. O instituto criado em 1917 viria a ser extinto em 1926 e o edifício foi restituído aos padres seculares que o tinham dirigido até 1911.

convicto de que um grande número dos que permaneciam nesses estabelecimentos eclesiásticos esperava a hora oportuna para “quebrar a corrente do preconceito”. Quase todos eles, depois de feita essa opção, abraçavam os novos ideais. Por isso, pedia-lhe que pusesse a sua boa vontade ao serviço dos seminaristas que não desejavam ser padres¹⁸⁵. Como que a corroborar tais desejos, poucos dias depois, um grupo de alunos do seminário patriarcal de Santarém enviou uma mensagem ao ministro do Interior, que superintendia em todos os assuntos relacionados com a instrução. Depois de uma referência aos “dias felizes e jubilosos da República Portuguesa”, os seminaristas pediam a equiparação do curso de preparatórios dos seminários ao curso dos liceus, visto que as disciplinas estudadas, com excepção para a língua inglesa, eram as mesmas nas duas vias de ensino¹⁸⁶. Aliás, este problema das equiparações andava no ar. Como se dizia em outra carta enviada para *O Mundo*, a questão já fora levantada no final do anterior regime¹⁸⁷. Os estudantes republicanos do seminário da Guarda apresentaram idêntica reivindicação¹⁸⁸.

Compreende-se a atenção que todo este assunto merecia a *O Mundo* e aos novos governantes. Se os jovens vissem atendidas as suas pretensões, que lhes possibilitariam o prosseguimento de estudos em outros estabelecimentos de ensino ou um emprego na função pública, de acordo com as suas habilitações, mais facilmente se animariam a abandonar o seminário. Sendo assim, as petições eram recebidas com grande simpatia no campo republicano, tendo sido concedida a maior ajuda à organização dos activistas, que incluiu mesmo a cedência de espaços onde decorriam os encontros. A 6 de Novembro de 1910 teve lugar no *Centro Eleitoral Republicano de S. Carlos* uma reunião de ex-seminaristas, com a finalidade de escolherem uma comissão coordenadora do seu movimento¹⁸⁹. Outras reuniões se foram realizando. A comissão central de ex-seminaristas reuniu, a 27 de Novembro, na *Associação do Registo Civil*, o que revela o apoio concedido pela facção mais radical do republicanismo e, mesmo, a sua sintonia com os requerentes¹⁹⁰. Foi decidido levar a efeito um congresso de ex-seminaristas que decorreria, segundo anunciou *O Mundo*¹⁹¹, na sala de sessões do *Centro Republicano de S. Carlos*, de 4 a 6 de Dezembro de 1910.

Nem todos os anticlericais se encontrariam em idênticas disposições quanto aos jovens saídos do seminário. Mas, no periódico de Bragança, *A Pátria Nova*, defendia-se que, aos rapazes saídos “desses centros de tortura espiritual”, que, segundo o seu modo de ver, eram os seminários, deviam ser concedidas facili-

¹⁸⁵ *O Mundo*, Ano XI, nº 3584, 21/10/1910, p. 3, col. 1.

¹⁸⁶ *Ibidem*, nº 3589, 26/10/1910, p. 4, col. 3.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *O Combate*, Ano VI, nº 288, 17/12/1910, p. 1.

¹⁸⁹ *O Mundo*, nº 3600, 6/11/1910, p. 4, col. 6.

¹⁹⁰ *Ibidem*, nº 3622, 28/11/1910, p. 5, col. 2.

¹⁹¹ *Ibidem*, nº 3626, 3/12/1910, p. 4, col. 1.

dades especiais para a matrícula nas escolas normais, onde eram preparados os professores do ensino primário. E que não servisse de estorvo a presunção de que os jovens estariam eivados dos defeitos da sua “educação fradesca”, pois que, regra geral, os maiores inimigos dos “tonsurados” eram aqueles que “lhes escapavam das garras”¹⁹².

Em Junho de 1911 foi publicado o decreto que regulamentava a equiparação dos estudos feitos no seminário com os dos liceus¹⁹³. Pela lei de 2 de Janeiro de 1912 permitia-se a matrícula, no 2º ano das escolas de ensino normal, dos habilitados com o curso completo de preparatórios dos seminários portugueses e que tivessem aprovação num exame de entrada¹⁹⁴.

Embora considerando que estas disposições constituíam um acto de justiça para com os jovens seminaristas, é legítimo pensar, atendendo ao momento que se vivia, que elas reflectiam o desejo, por parte das instâncias governamentais, de animar esses estudantes a desistir da carreira sacerdotal. A *Lei da Separação*, nos artigos referentes ao funcionamento dos seminários, parece ir no mesmo sentido. Para começar, os doze seminários existentes foram reduzidos a cinco. Pelo art. 102.º o Estado concedia, para o ensino de teologia, os edifícios onde funcionavam os seminários de Braga, Porto, Coimbra, Lisboa e Évora, sem pagamento de renda, durante cinco anos¹⁹⁵. O art. 185.º impunha que, a partir de 31 de Agosto, o ensino das disciplinas preparatórias para o estudo da teologia fosse transferido para os liceus. Pelo art. 187.º, o governo reservava-se o direito de verificar o funcionamento interno, o regime escolar e o sistema de provas finais nos seminários¹⁹⁶.

Muitos católicos leram nestas determinações a intenção de acabar com tais escolas, como, aliás, viram em toda a Lei a intenção de extinguir, num prazo mais ou menos breve, o catolicismo em Portugal¹⁹⁷. É de crer que os anticatólicos acre-

¹⁹² *A Pátria Nova*, Ano III, nº 160, 26/11/1911, p. 2, col. 4.

¹⁹³ *Notícias de Coimbra*, Ano IV, 21/06/1911, p. 3, col. 1.

¹⁹⁴ *Diário do Governo*, nº 6, 8/01/1912.

¹⁹⁵ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, p. 100. Apesar da “concessão”, o seminário de Braga foi ocupado pouco depois pelo regimento de Infantaria 29. Cf. Mons. J. Augusto Ferreira, *ob. cit.*, p. 107. Em Braga existia ainda o seminário de Santo António e S. Luís Gonzaga, onde eram leccionadas as disciplinas preparatórias. Devia-se inteiramente à iniciativa privada, sobretudo a um benemérito que doara todos os seus bens para esse efeito. O Estado considerou-se seu proprietário, deixando na miséria o benfeitor da instituição. O padre e deputado Casimiro de Sá referiu-se a essa situação, que considerava abusiva, na Câmara dos Deputados. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 29/06/1914. Contudo, tal estado de coisas veio a alterar-se. O padre Joaquim Fernando Lopes, fundador da instituição, moveu, com êxito, uma acção judicial contra o Estado. Embora o resultado do processo tivesse sido noticiado em Janeiro de 1917, somente em Março de 1918, no período sidonista, o mesmo jornal noticiou que o edifício – consideravelmente deteriorado depois de ser ocupado por tropas e solípedes – fora entregue ao clérigo. Cf. *Notícias de Viana*, Ano II, 17/03/1918, p. 2, col. 5.

¹⁹⁶ Carlos de Oliveira, *ob. cit.*, pp. 152-153. *O Dia* criticou asperamente o teor destes artigos que, na opinião do autor, tinham a intenção de eliminar o ensino nos seminários.

¹⁹⁷ *O Dia*, nº 82, 11/05/1911, p. 1, col. 1.

ditassem que isso iria acontecer. Em Maio de 1911, Sebastião de Magalhães Lima declarou num comício em Aldeia Galega¹⁹⁸:

“Dentro de alguns anos não haverá mais quem queira ser padre em Portugal. Os seminários ficarão desertos”.

O número de seminaristas, que já decrescera substancialmente ainda antes da publicação da *Lei da Separação*, irá continuar a descer. Em 1914 Tomás da Fonseca parecia satisfeito com os resultados de todo o processo de descristianização, afirmando que “o povo deixou de mandar os filhos para os seminários”¹⁹⁹. Esta opinião parece ser partilhada por muitos católicos. Em 1913 *O Dia* referiu-se à frequência dos seminários, classificando-a de “diminutíssima”²⁰⁰. O caso de Braga é talvez exemplar do que acontecia em todo o país. O seminário conciliar, que tivera, na viragem do século XIX para o século XX, cerca de 230 alunos, era frequentado, no ano lectivo de 1910-1911, por 125²⁰¹. A ocupação do edifício causou transtorno na frequência e somente em Janeiro de 1912, numa casa alugada para o efeito, as aulas do curso de Teologia foram retomadas, sendo assistidas por 69 alunos externos. O seu número irá continuar a descer, o que se explica, em grande parte, pela falta de um curso de “preparatórios” que fosse permitindo renovar os efectivos. Mesmo após a chegada de D. Manuel Vieira de Matos (que deu entrada na diocese a 14 de Março de 1915), a descida acentua-se de ano para ano: 34, 30, 27, 22, 18. Só a abertura de um internato para o estudo de “preparatórios” irá permitir uma melhoria gradual. O número destes alunos conhecerá um movimento ascendente: 9 em 1914, 65 em 1915, 98 em 1916, 115 em 1917²⁰².

A situação em Bragança parece bem mais grave. Com 20 alunos nos “preparatórios” e 18 no curso teológico no ano lectivo de 1910-1911, teve, no ano seguinte, 20 estudantes, somente de Teologia. Chamados 12 deles a prestar serviço militar, ficaram somente 8. Em 1915-1916 matricularam-se 4 alunos, mas um teve de abandonar, devido ao serviço militar. O mesmo se passou com o único aluno matriculado no ano seguinte²⁰³.

Os responsáveis pela Igreja sentiam a gravidade do problema²⁰⁴. As estratégias para vencer as dificuldades e, até, contornar a lei, dependeram de múltiplos

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *O Amigo do Povo*, Ano I, nº 19, 18/04/1914, p. 1, col. 1-2.

²⁰⁰ *O Dia*, nº 564, 20/08/1913, p. 1, col. 6.

²⁰¹ Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 365. Não estão aqui incluídos os alunos de “preparatórios”, que estudavam no seminário “menor”.

²⁰² *Idem, ibidem*.

²⁰³ *Idem, ibidem*, p. 366. Lembre-se que o seminário de Bragança não era legal, pois a *Lei da Separação* só permitia a existência dos cinco já indicados.

²⁰⁴ Em Abril de 1916 o arcebispo de Mytilene reconhecia que os seminários tinham muito menos recursos e menos alunos. Mas opinava que esse não representava um puro mal, visto que haviam saído dos seminários

factores, a que não seriam alheias a determinação e a coragem dos prelados. Na cidade da Guarda, apesar de terem sido extintos os seminários – o “maior”, na cidade da Guarda, e o “pequeno”, destinado aos alunos dos preparatórios, situado na Quinta da Mitra, junto ao Mondego –, em 1912 alguns professores e alunos residiam numa casa a que os adversários chamavam *Vaticano*²⁰⁵. Os estudantes eram somente vinte e quatro²⁰⁶. Certamente, as condições de clandestinidade em que vivia este “seminário” seriam pouco propícias a receber um elevado número de alunos. Em diversas ocasiões a autoridade administrativa intentou encerrá-lo, conseguindo-o em Outubro de 1914²⁰⁷. Entretanto, em 1913, o bispo da Guarda, em carta quaresmal, convidou os párocos a reunirem em torno de si os jovens que mais provas dessem de vocação, ministrando-lhes os estudos preparatórios que, mais tarde, seriam concluídos em institutos apropriados²⁰⁸. Depois da ida do prelado para Braga, o seu substituto à frente da diocese da Guarda, D. José Alves Matoso, reabriu o seminário, não na cidade da Guarda, mas no Fundão, com o nome de *Internato Académico*. Tinha vinte alunos, mas o número foi crescendo nos anos seguintes²⁰⁹. A autoridade, porém, estava atenta e, em 1917, foi dada ordem de encerramento da escola, com base na *Lei da Separação*, que considerava “culto público” o que era realizado com a assistência de mais de vinte pessoas. Os alunos foram então distribuídos por casas particulares, em grupos com menos de vinte²¹⁰.

Actos de resistência, como os que tiveram lugar na diocese da Guarda, verificaram-se, possivelmente, em outras dioceses. Em Viseu, o bispo, depois de regressar do exílio, em 1914, começou a acolher no solar da Casa de S. Miguel, cedido pelo proprietário para sua habitação, os candidatos ao sacerdócio, constituindo um autêntico “seminário clandestino”²¹¹.

alguns que não deveriam ter entrado lá. Cf. *Vida Catholica*, Ano I, nº 15, 5/04/1916, p. 661. Esta revista, alguns meses depois, reproduzia do *Boletim Diocesano* de Lamego a informação segundo a qual, nesta diocese, considerada conservadora, desde a proclamação da República só pouco mais de uma dúzia de presbíteros teria recebido o sacramento da ordem. Um grande número de padres, mais do que os ordenados, haviam falecido. Os bispos de Braga, Porto, Coimbra, Lisboa, sentiam o mesmo problema. *Ibidem*, nº 25, 5/09/1916, p. 13.

²⁰⁵ Era o nome dado por um “pasquim”, assim considerado por *A Guarda*, Ano VIII, nº 357, 18/08/1912, p. 1, col. 4.

²⁰⁶ Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 370.

²⁰⁷ No ano lectivo 1912-1913 o governador civil, João Lopes Soares, ex-padre, tentou acabar com a escola. Mas só em Outubro de 1914 o seminário, que tinha então quarenta e cinco alunos, foi encerrado, às ordens do governador José Gonçalves Paul. Idem, *ibidem*.

²⁰⁸ *A Guarda*, Ano IX, nº 386, 9/03/1913, p. 1, col. 1-2.

²⁰⁹ Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 370.

²¹⁰ Joaquim Maria Lourenço (que viveu essa experiência, como seminarista), *Testemunho de um Sacerdote*, Vila Nova de Milfontes, 1983, p. 11.

²¹¹ Cónego José Fernandes Vieira, *ob. cit.*, p. 47.

CAPÍTULO X

A APLICAÇÃO DA LEI DA SEPARAÇÃO

1. A diversidade de actuação das autoridades perante as medidas anti-religiosas

Um dos muitos autores que levaram a cabo estudos sobre a *Lei da Separação* – Alberto Martins de Carvalho – emitiu este parecer¹:

“Se me perguntarem se a Lei da Separação é boa ou é má, responderei que as suas virtudes e as suas más qualidades estão muito dependentes da sua execução”.

Esta opinião parece justificar-se, tendo em conta que a lei, em muitos dos seus artigos, mostrava uma extrema flexibilidade, entregando, em grande parte, a execução das suas determinações aos magistrados administrativos que, em princípio, eram da confiança governamental: governadores civis, administradores concelhios e regedores. Deles dependia a autorização ou a proibição dos actos de culto externo; da sua prudência advinha o êxito ou o fracasso das operações de inventário dos bens eclesiásticos; da sua sabedoria a capacidade para distinguir o essencial do acessório no cumprimento da lei tão contestada. Encontrando-se num contacto directo com as populações, estariam em posição de medir o alcance das suas resoluções. Contudo, o autor citado não parece muito de acordo com as responsabilidades cometidas a essas entidades. Reconhecia que a autoridade administrativa não era a que oferecia maiores garantias de imparcialidade, visto se encontrar na dependência dos políticos².

¹ Alberto Martins de Carvalho, *A Lei da Separação das Igrejas do Estado...*, cit., p. 121.

² Idem, *ibidem*, p. 20.

Para além destes agentes governamentais, há que ter em conta as juntas de paróquia, às quais o decreto de 20 de Abril de 1911 reservou um importante papel. Lembre-se que, nos primeiros três anos do novo regime – ou seja, até à realização das primeiras eleições administrativas de 30 de Novembro de 1913 –, os membros das comissões administrativas paroquiais e municipais eram escolhidos pelos administradores e comissões republicanas locais³. As novas juntas de paróquia encarregaram-se do governo autárquico numa época crucial. As suas atribuições colidiam frequentemente com as funções dos párocos, visto que a lei lhes reconhecia direitos sobre os bens necessários ao culto. A *Lei da Separação*, pelo art. 106.º, colocou sob a sua guarda, não só os edifícios que serviam de templos, mas também as alfaías do serviço religioso e o mobiliário.

De um modo geral, a todas estas autoridades, a nível das freguesias ou dos concelhos, competia desenvolver esforços para que fosse levada a bom termo a grande tarefa de republicanização do país, que os radicais viam como indissociável da descristianização ou, pelo menos, da descatholicização. Assim sendo, a participação de administradores ou regedores em cortejos religiosos levantava ondas de protesto no campo do republicanismo extremista. A protecção concedida a padres não pensionistas era encarada como apoio a reacçãoários. Porém, nem sempre as autoridades locais estavam dispostas a entrar em conflito com os familiares e amigos, para contentar minorias cuja actuação não merecia o consenso.

Os homens que, de Lisboa, decidiam das estratégias conducentes a destruir a influência da Igreja Católica, tinham consciência das dificuldades em controlar a aplicação das medidas que ditavam. Se, na capital ou no Porto, a vigilância parecia eficaz, os problemas cresciam quando se avançava para as cidades, vilas e aldeias mais afastadas desses centros. Os obstáculos surgiram logo no início do novo regime, aquando da nomeação de juntas de paróquia que, em princípio, deveriam ser constituídas por pessoas com passado republicano. Em algumas localidades, onde o partido não estava organizado, foram nomeados indivíduos idóneos, sem se cuidar se eram ou não republicanos. Em outras, porém, foi concedido o poder a pessoas que não ofereciam quaisquer garantias, a gente que, no passado, não tivera acesso a qualquer patamar do poder e agora, face às transformações bruscas, abraçava a oportunidade para se guindar. Embora em muitas freguesias as comissões administrativas paroquiais não tivessem criado problemas aos párocos, parece ter existido entre os membros da Igreja Católica a ideia de que elas eram constituídas por adversários. Assim pensava o bispo de Viseu ao afirmar que “muitas das

³ O decreto de 13 de Outubro de 1910 definia que, enquanto não se realizassem eleições das circunscrições administrativas, estas seriam constituídas por comissões nomeadas pelos governadores civis. Cf. *Diário do Governo*, 14/10/1910.

comissões paroquiais são tiradas dos maiores inimigos que os párocos têm nas freguesias”⁴.

A nomeação dos governadores civis e administradores que, como mediadores entre o governo e as populações, estariam em condições de colmatar muitas dificuldades, mereceu a maior atenção. Mas, para esses escalões superiores da administração, também não era fácil encontrar pessoas de confiança. Em Dezembro de 1911, na *Câmara dos Deputados*, o presidente do Conselho de Ministros, Augusto de Vasconcelos, foi censurado por ter nomeado dois governadores civis que nunca haviam militado no Partido Republicano. Justificou-se com a dificuldade em requisitar pessoas que, não tendo tido no seu passado quaisquer ligações com a Monarquia, se sujeitassem a cumprir as funções exigidas, tendo em atenção que se tratava de funcionários “deploravelmente mal pagos”⁵. Em 1913, no Senado, o ministro da Justiça Rodrigo Rodrigues, ao ser confrontado com documentos comprovativos da incompetência de um administrador, reconheceu que, a serem levados ao Parlamento “todos os casos de falta de senso e incorrecções de autoridades administrativas, eles constituiriam uma verdadeira montanha”. Mas desculpou-se com as dificuldades em conseguir frequentemente uma pessoa instruída para desempenhar funções de administrador⁶.

Assim, considerando quanto era difícil, em algumas regiões, encontrar funcionários administrativos com dedicação intransigente às leis da República, a vida religiosa continuava a decorrer calmamente e as festas religiosas a sucederem-se com a mesma periodicidade que no passado. Por vezes, dir-se-ia mesmo que os agentes da autoridade não se aperceberam de imediato das mudanças. Continuavam, no novo regime, a proceder como no período anterior ao 5 de Outubro. Em Março de 1911 – portanto, depois de publicado o decreto de 15 de Fevereiro, que estabelecia penas para a prática do culto de qualquer religião fora dos templos, quando não se tivesse obtido o consentimento, por escrito, da autoridade administrativa – na cidade e no concelho de Braga os actos públicos da religião efectuavam-se como na Monarquia. O viático era conduzido “com aparato”. O administrador, consultado pelos párocos, respondia que as procissões podiam continuar a efectuar-se enquanto não fosse dada ordem em contrário. Em outros concelhos do distrito passava-se o mesmo, bem como no distrito de Viana do Castelo⁷. Como no pas-

⁴ Eurico de Seabra, *ob. cit.*, p. 1194.

Era reconhecido às juntas de paróquia um relevante papel na defesa das instituições republicanas. Entende-se assim que o magistrado Pinto Osório tenha escrito, num livro publicado em 1914, que as juntas de paróquia “não são já corporações de limitadíssimas atribuições administrativas, mas entidades de decisiva influência e alta situação na hierarquia política”, permitindo-se criticar o funcionamento dos tribunais. Cf. Pinto Osório, *No Campo da Justiça*, Porto, Martins & Irmão, 1914, p. 22.

⁵ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 12/12/1911.

⁶ *O Dia*, nº 449, 2/04/1913, p. 1, col. 2.

⁷ *Echos do Minho*, Ano I, nº 19, 12/03/1911, p. 3, col. 2 e nº 20, 16/03/1911, p. 2, col. 1.

sado, em algumas localidades, as autoridades, quando intervinham nesse campo, faziam-no no sentido de exigir a todos os presentes, mesmo aos anticlericais, o maior respeito. Em 1912, na vila de S. Pedro do Sul, o regedor e os cabos da polícia estiveram atentos para que não houvesse provocações enquanto decorria a procissão dos Passos. Um cidadão, que se conservou de chapéu na cabeça enquanto desfilava o cortejo, foi intimado por um dos polícias a descobrir-se. Um outro, pelo mesmo motivo, foi ameaçado de prisão pelo regedor. A autoridade local esteve aqui ao lado dos crentes – apodados de “caceteiros” e “mulherio” pelo jornal *O Mundo*. Certamente devido à denúncia inserida no diário afonsista, a autoridade, para evitar mais incidentes, proibiu as procissões na Semana Santa⁸. Os padres do concelho de Mortágua podiam andar tranquilos enquanto se conservasse em funções o administrador que, em Julho de 1911, mandou afixar cartazes onde declarava não consentir que uma fracção do partido republicano negasse aos padres o direito de sair à rua – ou seja, segundo o administrador, o direito a viver⁹.

A imprensa católica sublinhava positivamente a actuação deste e de outros representantes do Governo Central, que se mostravam respeitadores da prática religiosa. Realçou a atitude do administrador de Paços de Ferreira que, em edital, forneceu explicações sobre o registo civil, declarando que era um erro afirmar-se que este ou aquele era baptizado pelo civil, visto que o Estado não baptiza nem matrimónia¹⁰.

São exemplos de atitudes de moderação ou de simples bom senso que, certamente, estiveram longe de constituir excepção. O administrador interino de Vimioso, em ofício dirigido ao governador civil de Bragança, com data de 25 de Maio de 1911, assumiu a defesa do pároco de Santalhão, apontado como reaccionário e contra quem pendiam acusações. Advertiu da inoportunidade das medidas que fossem tomadas contra o eclesiástico, pois isso iria levantar obstáculos à sua actuação, quando tivesse de se deslocar a essa freguesia, a fim de proceder ao arrolamento dos bens da Igreja. O sacerdote, que fora intimado a prestar declarações na administração, mostrara-se disposto a coadjuvá-lo em qualquer serviço que a República lhe impusesse. Parecia-lhe que esta atitude tão conciliatória seria o resultado da forma como fora tratado¹¹. O bom relacionamento parece ter funcionado. Na freguesia de Santalhão o processo de arrolamento decorreu sem incidentes¹².

O periódico católico *A Verdade* teceu elogios ao administrador de S. Pedro do Sul, Júlio Correia dos Santos, quando ele foi demitido. Talvez o seu afastamento –

⁸ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano I, nº 37, 7/04/1912, p. 3, col. 2.

⁹ *Voz de Tondela*, nº 8, 19/07/1911, p. 3, col. 4.

¹⁰ *Echos do Minho*, Ano I, nº 25, 2/04/1911, p. 2, col. 3.

¹¹ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0054.

¹² O que é confirmado pelo administrador, em 15/07/1911. *Ibidem*.

“infame vingança pessoal” – se devesse ao espírito pacificador de que deu provas, demasiado conciliativo aos olhos dos adversários. O redactor afirmou mesmo que o ex-administrador, com a sua política de conciliação e respeito pelas crenças, obstara a que os párocos se manifestassem mais claramente hostis às “medidas opressivas”. Nas eleições, havia conseguido mesmo, para a República, o voto de muitos monárquicos. Segundo opinião do redactor, se todos procedessem como ele, todo o país seria republicano¹³.

Também acontecia serem os governadores civis a procurar moderar os ímpetos de administradores, demasiadamente ansiosos por introduzir mudanças que conduzissem à sociedade do futuro ou desejosos de “mostrar serviço”, revelando a sua capacidade para levar a bom termo a tarefa de que estavam incumbidos. O governador civil de Viseu, em ofício, datado de 18 de Março de 1911 e dirigido ao administrador de Tondela, teceu algumas considerações a respeito do decreto de 15 de Fevereiro – o polémico diploma que, como já ficou escrito, remetia para as autoridades administrativas o poder de dar ou negar o consentimento para as práticas de culto fora dos templos –, afirmando não ser prudente desgostar as populações e concitar más vontades, indo desnecessariamente contra práticas e usos tradicionais. Convinha que as alterações fossem graduais, sem recorrer à violência. Aconselhava a ponderar as circunstâncias antes de autorizar ou proibir qualquer acto de culto externo¹⁴. Alguns meses depois, em correspondência dirigida ao administrador de Cinfaes, com data de 16 de Agosto, instigou este magistrado a seguir uma política de atracção, evitando tudo o que fosse susceptível de conduzir a afastamentos e conflitos. Recomendou-lhe que, se se tornasse necessário tomar qualquer medida enérgica e extraordinária, se dirigisse primeiro ao governo civil, expondo as razões que o forçavam a agir¹⁵.

Outros governadores civis tiveram um comportamento idêntico. Contudo, nem sempre os subordinados se conformavam com a atitude conciliadora do seu superior hierárquico. Em Junho de 1911, o administrador de Gaia, Manuel Ferreira de Castro, descontente com a forma como o governador civil conduzia o caso do pároco de S. Félix da Marinha, acusado de reincidência na prática de crimes contra as leis da República, pediu a demissão¹⁶. Alguns dias depois, o administrador de Póvoa de Varzim, Tomás dos Santos, que entrara em conflito com o pároco desta vila, reconhecia que eram impotentes os seus esforços na defesa da República, num concelho fanatizado, onde progredia “a crápula e o ultramontanismo”. Acusando o superior hierárquico de apoio ao prior, apresentou o pedido de demissão, decla-

¹³ *A Verdade* (S. Pedro do Sul), Ano I, nº 9, 28/06/1911, p. 2, col. 3.

¹⁴ Arquivo Distrital de Viseu, *Correspondência Expedida – Livro do Copiador*, nº 340.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência Recebida pelo Governo Civil*, M 873.

rando retirar-se da vida activa do partido republicano¹⁷. Acompanhando o que se passava na Póvoa de Varzim, é interessante constatar que o novo representante governamental não concordou com a avaliação do seu antecessor acerca do fanatismo e reacconarismo dos habitantes do concelho. Pelo contrário, entendeu até que os poveiros haviam recebido bem o novo regime. Somente, desejavam “Paz e Ordem”. Mas este administrador não representava o militantismo extremista, tendo confessado: “Violências não estão no meu feitio nem as quer a República”¹⁸.

Por todo o país, as autoridades que se mostravam tolerantes e conciliadoras atraíam sobre si as iras dos mais sectários. Perante o poder central eram responsabilizadas pelo fracasso do processo de laicização / republicanização. José de Abreu, deputado pelo círculo de Arganil e um dos grandes apoiantes de Afonso Costa, de quem era cunhado, na sessão de 10 de Julho de 1911, na Câmara dos Deputados, interpelou o ministro do Interior, António José de Almeida, acerca do procedimento do administrador de Oliveira do Hospital que, segundo queixas recebidas, se colocava ao lado dos reacconários em vez de cumprir os deveres inerentes às funções de delegado da confiança do Governo. De acordo com a versão dos republicanos que integravam as comissões políticas locais e a Câmara Municipal, tivera lugar um comício monárquico, com *vivas* à monarquia e a Jesus Cristo. O próprio deputado apercebera-se de tal ambiente, quando se deslocou ao concelho de Oliveira do Hospital. Numa das aldeias, onde se pretendia realizar um comício republicano, as mulheres e as crianças cantaram um hino religioso em altas vozes, por tal forma que conseguiram evitar a sua realização. António José de Almeida recebeu com indignação as queixas apresentadas. Considerou que elas vinham provar ser “criminoso” tal administrador e prometeu diligenciar para que lhe fosse instaurado um processo, como “conspirador e homem de maus costumes”¹⁹. Cumpriu a promessa. Antero Veiga, administrador de Oliveira do Hospital, foi afastado de imediato e sujeito a uma sindicância²⁰.

Apesar dos numerosos exemplos de actuações reveladoras de espírito faccioso por parte dos representantes do poder político, os casos de moderação ou simples frouxidão na vigilância republicana podiam conduzir a generalizações abusivas. Em Março de 1912, sem se referir particularmente a qualquer administrador, Tomás da Fonseca, no decurso de uma intervenção na Câmara dos Deputados,

¹⁷ *Ibidem*. Não eram somente os administradores que se demitiam, em protesto pela atitude conciliadora do governador civil. No concelho de Torres Novas, ao saber-se que o governador civil havia concedido licença para a procissão da festa do Espírito Santo, em Meia Via, os regedores das quatro freguesias da vila depuseram os mandatos como protesto. A licença foi anulada. Cf. *A Guarda*, Ano X, nº 429, 6/06/1914, p. 3, col. 1.

¹⁸ *O Liberal*, Ano XVII, nº 841, 22/10/1911, p. 2, col. 1-2.

¹⁹ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 17, 10/07/1911.

²⁰ *Notícias da Beira* (Oliveira do Hospital), Ano I, nº 44, 27/07/1911, p. 1, col. 3 e nº 47, 17/08/1911, p. 2, col. 2.

ferozmente condenatória do comportamento dos membros do clero, acusou as autoridades administrativas de ocultar a “conspiração clerical”. Garantiu ter na sua posse cartas e representações de republicanos da província, relatando casos de cumplicidade entre as autoridades e os inimigos da Pátria²¹.

Na Figueira da Foz, o administrador Joaquim Cortesão era fortemente contestado. Os adversários levaram muito a mal a sua ausência da manifestação anticlerical que, a 14 de Janeiro de 1912, à semelhança do que acontecia em Lisboa e em muitas outras cidades e vilas do país, se efectuou na cidade. O administrador era acusado de dar protecção a padres apontados como reacccionários. A enfatização do problema religioso é visível na afirmação escarninha inserida num jornal da cidade: “o sr. Dr. Cortesão demonstra que tem mais capacidade para sacristão do que para administrador”²². À revelia do administrador e com o aplauso de *O Mundo*, foram efectuadas algumas prisões – entre as quais a do pároco de Buarcos –, usando os serviços da carbonária²³. Apesar de ter a confiança do governador civil, Joaquim Cortesão acabou por ser afastado²⁴. Mas, realmente, os extremistas da Figueira da Foz não tinham razões para se regozijarem. Alguns meses depois, acusavam o governador civil de Coimbra de afrontar os republicanos, enviando para ali, como administrador, um “sócio da católica”, um monárquico mais fervoroso do que ele, governador civil. Recomeçaram os protestos junto do ministro do Interior, agora contra a nomeação do novo representante do poder central²⁵.

O Dr. Cassiano Neves, que foi governador civil de Lisboa durante alguns meses, no ano de 1914, no desempenho das suas funções demonstrou uma moderação que provocou descontentamentos. Foi forçado a pedir a demissão. Num comentário ao episódio, um semanário republicano²⁶, que se congratulava com o facto, garantia que Cassiano Neves tinha tomado tal atitude depois de uma moção, aprovada em reunião do Partido Republicano Português, incumbindo o Directório de pedir ao presidente do Ministério a sua substituição. No jornal *O Dia*, que combatia o jacobinismo, reconhecia-se que não tinha feito “mau lugar”, sobretudo em comparação com o seu antecessor, Daniel Rodrigues, apontado como impulsor

²¹ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 83, 22/03/1912.

²² *A Voz da Justiça*, Ano X, nº 951, 5/01/1912, p. 2, col. 4.

²³ *Ibidem*, nº 928, 17/10/1911, p. 1, col. 3.

²⁴ *Ibidem*, nº 1012, 6/08/1912, p. 3, col. 3.

²⁵ *Ibidem*, nº 1041, 15/11/1912, p. 3, col. 3 e nº 1042, 19/11/1912, p. 1, col. 3.

²⁶ *O Democrata*, Ano I, nº 2, 23/07/1914, p. 2, col. 2. Este jornal, que se apresentava como semanário do Partido Republicano Português dos concelhos de Alenquer, Cadaval, Sobral de Mont'Agração e Torres Novas, tinha a sua administração em Alenquer (onde era composto) e a redacção em Aldeia Galega. Era dirigido por César Frazão, que fora administrador de Mafra, tendo sido exonerado por Cassiano Neves. Compreende-se, assim, o regozijo revelado pelo periódico. Segundo o mesmo jornal, o substituto de César Frazão como administrador de Mafra, apesar de pertencer ao número dos “velhos republicanos”, nomeava para regedores indivíduos que não tinham aderido à República. *Ibidem*, nº 4, 6/08/1914, p. 1, col. 2.

da *Formiga Branca*. O jornal atribuía a esta organização a responsabilidade pelo afastamento do governador²⁷.

Ao contrário do que acontecia nos casos apontados, em Loures os mais furibundos anticlericais estavam ao lado do administrador Raimundo Alves que, de certo modo, apoiara o «povo» que, em Julho de 1912, expulsou os párocos de algumas freguesias do concelho. Contudo, quanto a este facto, o governador civil de Lisboa, Nunes Oliveira, tendo certamente em conta as queixas emitidas pelo sector contrário da população de Loures, não apoiou o acto revolucionário e a participação que nele teve o seu subordinado. Segundo um jornal radical de Loures, devido a essa actuação, teria insistido com o ministro do Interior para que fosse substituído. Um novo administrador – o general reformado Sá Nogueira – foi nomeado, mas os radicais, que acusavam os republicanos que se lhes opunham de serem “jesuítas”, ameaçavam com violências no caso de ser empossado este magistrado. No dia da tomada de posse, um cruzeiro existente na freguesia de Loures foi destruído. O mesmo aconteceu em Frielas, no mesmo concelho, onde, no dizer do articulista, “um desses espantalhos foi a terra”²⁸. Curiosa vingança contra o governador civil e um aviso ao novo administrador... São atitudes reveladoras de como a questão religiosa se encontrava politizada, no centro de todos os problemas. Aliás, estes incidentes de Loures patenteiam igualmente como este conflito religioso se cruzava, pelo menos em alguns lugares, com uma guerra de carácter social. Segundo informou *O Intransigente*, os protestos contra a nomeação de Sá Nogueira não eram representativos da opinião geral dos “interessados nos destinos do concelho” – industriais, comerciantes e proprietários – que promoveram uma manifestação de apoio à actuação do governador civil, para a qual enviaram dois delegados de cada uma das freguesias do concelho²⁹.

São numerosos os exemplos que revelam de como os radicais avaliavam a acção de um administrador pelo seu comportamento em relação à liberdade concedida ao exercício do culto católico. Como já foi dito, em finais de 1912 os republicanos de Silves – de uma determinada facção – estavam descontentes com o administrador, porque autorizava enterros com padres paramentados e insígnias religiosas. Comentavam que, se à frente da administração, se encontrasse um “verdadeiro democrata”, não se permitiriam essas “ridículas exhibições”³⁰. Era igualmente censurada a actuação do administrador de Lagoa que autorizara, na noite do Natal, a

²⁷ *O Dia*, nº 699, 20/07/1914, p. 1, col. 2.

²⁸ *O Quatro de Outubro*, Ano I, nº 19, 18/08/1912, p. 2, col. 4.

²⁹ *O Intransigente*, Ano II, nº 636, 24/08/1912, p. 2, col. 3. Devido a esta notícia, o jornal de Machado Santos foi atacado nas páginas de *O Quatro de Outubro*, nº 22, 8/09/1912, p. 1, col. 4. Não espanta que *O Mundo* tivesse dado o seu apoio aos jacobinos de Loures, afirmando que, à excepção de “meia dúzia de snobes”, o afastamento de Raimundo Alves provocara a indignação geral. Cf. *O Mundo*, Ano XII, nº 4296, 23/08/1912, p. 3, col. 2.

³⁰ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 95, 29/12/1912, p. 1, col. 1.

realização de uma cerimónia de culto fora das horas regulamentares, consentindo que os sinos tocassem “de forma provocadora”³¹. No mesmo jornal era elogiado o administrador concelhio de Monchique – “honesto e dedicado republicano” – que processara o prior da sede do concelho por ter realizado um acto de culto fora de horas³².

A faculdade de interpretar, julgar e decidir, concedida pelas leis às autoridades, teria de conduzir a situações de prepotência e arbitrariedade. Se o governador de Lisboa, Daniel Rodrigues, deixou uma triste fama – de ter a *formiga branca* ao seu serviço – outras localidades não tiveram melhor sorte. Em Janeiro de 1913 o *Republica* denunciou abusos do administrador de Sesimbra, a quem designava por “Torquemada da República”. Fazia prisões a esmo, mantendo detidos pelo tempo que lhe agradava os infelizes que não conseguiam escapar. Devido ao clima de terror alguns cidadãos tinham partido para longe³³. A acreditar no semanário *O Radical*, de Leiria, de tendência evolucionista, o mesmo se passava, nos finais de 1912, em Alcobaça, de onde fugiam muitos cidadãos, para não serem presos³⁴. Nos inícios de 1915, segundo o mesmo jornal, o administrador de Nazaré ameaçava meter na cadeia todas as pessoas de uma das freguesias do concelho, que tinham concordado em pagar uma quota para o sustento do pároco³⁵.

Casos de intervenção, considerada exorbitante, na área do religioso, por parte das autoridades, são inúmeros. Em Dezembro de 1911 *A Guarda* denunciou a actuação do administrador de Trancoso que suspendeu da missa o prior de Carniões e Torres³⁶. Algum tempo depois o de Figueira de Castelo Rodrigo ameaçou de prisão o prior de Reigada e proibiu-o de dizer missa na sede do concelho³⁷. Segundo revelou o deputado Júlio Martins, na sessão de 27 de Maio de 1914, o administrador do concelho de Óbidos expulsara um padre, por não ser filiado no partido democrático³⁸.

Certamente o legislador previu toda essa desigualdade na aplicação do decreto de 20 de Abril de 1911. Talvez ela fizesse parte da sua estratégia. Tinha consciência de que, no país, existiam zonas onde parecia possível atingir num curto espaço de tempo, sem grandes problemas – embora silenciando pelo medo uma parte da população –, o estado de laicidade. Em outras, vistas como mais atrasadas e enfeudadas ao clero, a tarefa prometia maiores dificuldades. Muitos republicanos

³¹ *Ibidem*, p. 2, col. 2.

³² *Ibidem*, nº 96, 5/01/1913, p. 1, col. 3.

³³ *Republica*, Ano III, nº 722, 17/01/1913, p. 1, col. 2.

³⁴ *O Radical*, Ano III, nº 96, 19/12/1912, p. 1, col. 3.

³⁵ *Ibidem*, Ano V, nº 199, 14/01/1915, p. 2, col. 2.

³⁶ *A Guarda*, Ano VII, nº 325, 31/12/1911, p. 1, col. 5.

³⁷ *Ibidem*, Ano VIII, nº 327, 14/01/1912, p. 3, col. 5.

³⁸ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 27/05/1914.

radicais entenderam, certamente, que o processo de laicização teria de fazer-se a duas velocidades. As populações mais tradicionalistas alcançariam o estágio pretendido a um ritmo mais lento. Em 1912, um tenente-coronel, num relatório ao ministro do Exército, após uma missão cumprida nas províncias do norte, referiu-se às diferenças entre o norte e o sul, defendendo, no respeitante a algumas disposições do decreto de 20 de Abril de 1911, uma legislação especial para cada região, visto que nessa lei estava, em grande parte, a origem da aversão dos nortenhos pela República³⁹.

Embora deixando às autoridades locais autonomia quanto à execução da lei – o que pressupunha grande confiança no seu poder de avaliação – ela não era absoluta. O próprio poder central interferia, de uma forma mais ou menos encoberta, quando lhe constava, através dos seus próprios canais de comunicação, que a população de determinada localidade se encontrava preparada para avançar mais rapidamente. O caso da Chamusca, palco de graves acontecimentos na noite de quinta-feira santa, parece demonstrar essa realidade. Era uma vila que, de acordo com muitos indícios, estava capacitada para caminhar no grupo da vanguarda. A República fora recebida aí com enorme entusiasmo⁴⁰. Deste modo, a realização de uma procissão dos fogaréis, na semana da Páscoa de 1912, pareceria descabida num vila progressista. Compreende-se, assim, o zelo da *Associação do Registo Civil* e do ministro da Justiça que tentaram impedir a saída do cortejo⁴¹, contrariando a licença. Ocorridos os incidentes, que levaram à morte de um participante, os radicais pretenderam lançar a responsabilidade sobre a autoridade administrativa, que autorizara a manifestação religiosa. Na Câmara dos Deputados, o deputado Sá Pereira acusou o administrador de favorecer os monárquicos⁴².

Provavelmente, perante situações como esta, os livres-pensadores experimentariam uma enorme desilusão. Vendo no republicanismo um estágio superior, em que as práticas religiosas eram encaradas como puerilidades próprias de espíritos retrógrados, concluiriam que essas populações se encontravam menos republicanizadas do que pensavam. Procuravam então explicar o fracasso pela influência dos monárquicos imbuídos de jesuitismo. Contudo, para quem não concebesse qualquer antagonismo entre ser católico e ser republicano, a explicação seria bem mais simples. O republicanismo, ainda que enlaçado em anticlericalismo, não levava forçosamente ao desapego às práticas religiosas tradicionais nem punha termo, de rompante, a sentimentos de solidão ou de incompreensão perante os problemas que surgiam no quotidiano.

³⁹ Hipólito de la Torre Gomez, *Contra-Revolução...*, cit., pp. 412 e ss.

⁴⁰ *Republica*, Ano II, nº 441, 7/04/1912, p. 1, col. 6.

⁴¹ *Ibidem*, nº 440, 6/04/1912, p. 1, col. 6 e nº 443, 9/04/1912, p. 4, col. 5.

⁴² *Ibidem*, nº 446, 12/04/1912, p. 3, col. 1. Os factos ocorridos na Chamusca foram referidos no Cap. VII.

Pelo exemplo da Chamusca compreende-se que os agentes governamentais moderados hesitassem com frequência na atitude a tomar. Sentindo-se pressionados pelos dois lados – o do militantismo anticatólico e o dos que continuavam apegados às velhas crenças – também eles sentiam receio. Se, por um lado, desejavam agradar à população, por outro lado temiam ser acusados de reaccionários se revelassem uma atitude de compreensão para com os católicos. Atitudes titubeantes, traduzindo insegurança, são vulgares nestes funcionários, que se viam coagidos. Em Fevereiro de 1914 o governador civil de Castelo Branco e um dos pilares do partido democrático no distrito, Gastão Correia Mendes, apontado na imprensa adversária como tendo exteriorizado sentimentos de dor na ocasião do regicídio – pondo luto e assistindo a ofícios fúnebres em homenagem das vítimas –, enviou para o jornal republicano da cidade um esclarecimento. Não se referiu ao luto ou a outra manifestação de pesar. Mas sentiu-se na obrigação de fazer uma declaração anti-religiosa⁴³, que é quase uma patética confissão de medo de parecer pouco progressista:

“Nunca na minha vida assisti a nenhuma cerimónia religiosa *oficial*. E, em Castelo Branco – onde sou funcionário público, há oito anos – nunca assisti a outras cerimónias religiosas que não fossem casamentos e baptizados para que fui convidado como testemunha”.

Em 1913, o administrador de Silves, empossado recentemente, talvez no desejo de ter por si a população, autorizou um funeral religioso. Mas, como alguns radicais se manifestaram contra, desculpou-se, declarando ter sido informado de que a autorização concedida seria bem recebida. Em presença dos manifestantes hostis, concluiu, talvez precipitadamente, que “o povo” não gostava de “exibições eclesiásticas”⁴⁴. É evidente que muitos desses agentes governamentais temiam envolver-se em problemas. Investidos, com frequência, de uma autoridade nunca sonhada antes, sentir-se-iam numa incómoda posição, entre o sentimento do poder e o receio de cair no desagrado geral. Um caso apontado pelo jornal *O Dia*, quase como uma anedota, regista essa ambiguidade. Segundo esse diário, o regedor de Caldelas, exercendo a profissão de engraxador no Grande Hotel, teria explicado a um cliente ter consentido na procissão, que tivera lugar naquela localidade, “para não abusar da sua força”⁴⁵.

⁴³ *Notícias da Beira* (Castelo Branco), Ano X, nº 485, 15/02/1914, p. 1, col. 4. O texto da declaração é citado por António dos Santos Pereira, *ob. cit.*, p. 144.

⁴⁴ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 106, 16/03/1913, p. 1, col. 1.

⁴⁵ *O Dia*, nº 547, 31/07/1913, p. 1, col. 4. Teremos de considerar que o tom de anedota, utilizado pelo jornal ao narrar este episódio, traduz algum ressentimento, próprio do intelectual, despeitado por sentir que a vontade de muitos cidadãos dependia do capricho de um modesto engraxador. Mas outros cidadãos alimentavam idêntico sentimento. Na sessão de 4 de Junho de 1914, o deputado evolucionista – crítico da *Lei*

Regedores e membros das comissões paroquiais encontrar-se-iam, com frequência – sobretudo vivendo em localidades de reduzida dimensão – em posição análoga à do regedor de Caldelas. Não desejavam, ao tomar partido, incompatibilizar-se com os seus vizinhos. Essa incomodidade difícil de gerir foi sentida pelo regedor de Torredeita, localidade do concelho de Viseu, onde as lutas entre o sector apoiante dos professores e aquele que seguia o pároco atingiram especial violência. Um jornal radical de Viseu veiculou o sentir negativo dos esquerdistas da região relativamente ao regedor, que estaria a guerrear a associação cultural em vias de se constituir em Torredeita. O acusado não assinara a lista de culturalistas, atitude que parecia ir ao encontro dos juízos emitidos. Naturalmente incomodado, o regedor procurou os órgãos directivos do jornal, no sentido de lhes assegurar que nunca guerrear a cultural. Sendo proprietário de um estabelecimento comercial situado na localidade, negara-se a assinar a lista promotora por saber que, se tomasse atitude diferente, seria prejudicado no seu negócio, considerando o atraso da terra, onde não lhe perdoariam⁴⁶.

Poderíamos pensar que as actuações mais comedidas das autoridades – regedores ou administradores – teriam correspondência na sua posição política, mais à esquerda ou mais à direita. Assim, os moderados seguiriam António José de Almeida ou Brito Camacho e os radicais apoiariam Afonso Costa. Nem sempre este modelo funcionava⁴⁷. Em Abril de 1912, o administrador de Seia – vila onde as autoridades manifestavam repetidamente o seu apego a Afonso Costa, natural do concelho – informava o chefe político distrital que, no concelho, o seu antecessor havia autorizado, de forma genérica, a realização de todos os actos de culto externo, de acordo com os usos antigos. Ele próprio não derrogara essa autorização, por não encontrar motivo para tal. Atribuía o sossego existente no concelho a toda essa tolerância⁴⁸. Em 1914, na vila de Cabeceiras de Basto, apesar de dominada por homens que haviam aderido ao partido democrático, onde pontificava Afonso Costa – mas mantendo a postura do tempo em que pertenciam ao partido

da Separação – Jacinto Nunes perguntou se a Igreja podia estar à mercê da boa ou má vontade dos regedores de paróquia. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 4/06/1914.

⁴⁶ *A Voz da Oficina* (Viseu), nº 792, 1/03/1912, p. 2, col. 6 e nº 794, 15/03/1912, p. 2, col. 5.

⁴⁷ Em Abril de 1914 um semanário católico de Paredes mostrava-se indignado com um texto publicado no jornal *Republica* (dirigido por António José de Almeida) onde se comentava o aprisionamento do bispo de Chilapa, no México, realizado pelos rebeldes, que exigiam o pagamento de um resgate. No caso de não serem satisfeitas as exigências, o bispo seria crucificado na sexta-feira santa. Os católicos indignaram-se perante o desrespeito e a falta de piedade que se apreendiam no texto do *Republica*: “Eis aqui um discípulo dilecto de Jesus Cristo, que a esta hora goza a delícia inefável de se sentir, no martírio, igual ao Mestre. E morrerá convicto de que, como ele, ressuscitará ao terceiro dia”. Apresentando este escrito, o jornal de Paredes pretendia tirar as ilusões aos que “ingenuamente”, não entendiam que, nesta República, eram todos iguais. Veja-se *A Defeza* (Paredes), Ano I, nº 2, 12/04/1914, p. 1, col. 1.

⁴⁸ Arquivo Municipal de Seia, *Copiador da Correspondência do administrador para o governo civil*, telegrama datado de 4/04/1912.

regenerador –, a vida religiosa decorria como se não existisse qualquer conflito. D. Manuel Vieira de Matos, que deixara de ser prelado da Guarda para se tornar arcebispo de Braga, tão detestado pelos anticlericais que o viam como um dos grandes símbolos do reacçãoarismo, era aqui designado por “virtuoso prelado” e “carácter impoluto”⁴⁹. Estes democráticos revelavam enorme pragmatismo na análise da questão religiosa. Sobre a *Lei da Separação* concordava-se que ela seria um tanto apertada, mas todos sabiam que “as leis, ao fazerem-se, é para se cumprirem no limite do possível”⁵⁰.

A acreditar num periódico transmuntano, o senso prático de alguns republicanos do distrito de Bragança ia ao ponto de fazer constar que Afonso Costa – o mais conhecido dos adversários do catolicismo – abandonara a maçonaria e se convertera ao catolicismo⁵¹.

Não pode esquecer-se que a falta de uniformidade na aplicação da Lei tinha igualmente a ver com as dificuldades que advinham da sua interpretação. As numerosas circulares e portarias emanadas da *Comissão Central de Execução da Lei da Separação* comprovam o reconhecimento, por parte deste organismo, de que havia grande diversidade de interpretações, o que exigia clarificação⁵². A quantidade de casos judiciais revela até que ponto era difícil definir com clareza o caminho certo. Os acórdãos dos tribunais constituem a prova de que a interpretação estava longe de ser uniforme. Também as questões colocadas por eclesiásticos revelam que, em numerosos casos, a fronteira entre o lícito e o ilícito era pouco perceptível. O administrador de Matosinhos, certamente um homem cuidadoso que se esforçava por fazer o seu trabalho de modo honesto, transmitiu ao seu superior as dúvidas colocadas por alguns padres. Também eles receosos de cometer erros pelos quais pudessem ser responsabilizados, apresentavam problemas que se lhes deparravam no quotidiano. As questões parecem pouco relevantes: podiam acompanhar os defuntos desde a Igreja ao cemitério, quando a entrada deste era feita pelo adro? Os adros, quando vedados por muros, deviam ser considerados recintos fechados?⁵³. Trata-se de situações duvidosas que parecem bem comezinhas. Mas, para os actos de culto externo, era bom definir onde começava o espaço público. Uma avaliação incorrecta – ou assim entendida por quem controlava os órgãos do poder –, podia acarretar o transtorno de um processo judicial, com as acusações inerentes de ataque à República.

⁴⁹ *O Cabeceirense*, Ano II, nº 82, 9/05/1915, p. 3, col. 2.

⁵⁰ *Ibidem*, Ano I, nº 27, 19/04/1914, p. 1, col. 5.

⁵¹ *O Mogadouro*, Ano I, nº 4, 15/11/1912, p. 1, col. 4.

⁵² Para um importante sector da opinião pública, todas estas clarificações mostravam que se impunha uma revisão da *Lei da Separação*. *A Comarca de Arganil*, Ano XIV, nº 678, 2/04/1914, p. 1, col. 1-2.

⁵³ Arquivo Distrital do Porto, *Correspondência Recebida pelo Governo Civil*, M 871.

As diferenças na aplicação da Lei, que revoltavam os católicos, encontravam eco, mesmo entre os livres-pensadores. No *Alma Algarvia* – periódico defensor do livre-pensamento – em Abril de 1912 escrevia-se que a *Lei da Separação* era interpretada, ora “com transigências vexatórias para os livres-pensadores” ora cheia de intransigências inexplicáveis, sem aquele timbre uniforme que deveria ter uma lei de tal importância⁵⁴. Em 1913, num semanário de Leiria, órgão dos que se diziam livres-pensadores, embora esclarecendo não serem “arruaceiros” dos que “por aí andam a afrontar as crenças de toda a gente”, escrevia-se⁵⁵:

“A lei de Separação é detestada pelos católicos, em virtude das muitas violências que à sombra dela se têm praticado [...] umas vezes por simples contendas locais, outras vezes por espírito de sectarismo ou por absoluta incompetência das autoridades encarregadas de a pôr em execução”.

Em 1915, o padre José Maria Gomes, deputado evolucionista pelo círculo de Guimarães, em jeito de denúncia, declarou no Parlamento⁵⁶:

“Mas essa lei, já de si má, tem tido a má fortuna de encontrar, por vários concelhos do país, uns péssimos executores, que a desonram pelo sectarismo e a tornam cada vez mais antipática, mais inconciliável com o espírito público, mais impossível de integrar-se nas massas populares”.

Levantando o problema da execução da *Lei da Separação*, o deputado referiu-se ao “impreciso e difuso” art. 146.º, que ameaçava com punição o ministro da religião que faltasse “a qualquer das obrigações” ou desobedecesse “a alguma das prescrições contidas nas restantes disposições” do decreto de 20 de Abril de 1911 “ou nos outros diplomas em vigor”. Perguntou como é que seria interpretado por “pobres autoridades sertanejas”, recrutadas muitas vezes nas camadas menos cultas. A propósito de hábitos talares, saberiam as autoridades locais, “guindadas de chofre a intérpretes da lei”, determinar o que eram? Saberiam precisar quando começava, para o padre, o acto de culto, para poderem garantir que certas vestes ou insígnias haviam sido usadas fora do acto de culto?⁵⁷.

O deputado reconheceu que muitas autoridades, conhecedoras do seu meio, se mostravam sensatas e iam transigindo prudentemente. Chamou “beneméritos do regime” aos que, na execução da “inquietadora Lei da Separação que traz apavoradas as consciências”, buscavam “dulcificar agruras”⁵⁸:

⁵⁴ *Alma Algarvia*, Ano II, nº 59, 21/04/1912, p. 1, col. 1.

⁵⁵ *O Radical*, Ano III, nº 123, 10/07/1913, p. 1, col. 1.

⁵⁶ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 13/07/1915.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

N.º 584 PREÇO 10 RÉIS ANNO VII

OS RIDÍCULOS

Director
CRUZ MOREIRA
(CARACOLÉS)

Bi-SEMANARIO HUMORISTICO
Proprietario—CRUZ MOREIRA

REDACÇÃO E ADMINISTRAÇÃO
131, RUA DA BARROCA, 131

Secretario—CANDIDO TORREZÃO (KK. To.)

COMPOSIÇÃO—RUA DA BARROCA, 131 58
IMPRESSÃO—CALÇADA "DO 'CABRA," 7

PREÇO DE ASSIGNATURA (Pagamento adiantado)
Lisboa, provincias e ilhas, anno 1000 réis; semestre 500 réis.
Sendo a cobrança feita pelo correio, custo, anno 1250 réis, se-
maneira, 625 réis.—Possesões portuguezas, anno, 1500 réis.—Paí-
ses da União postal, anno, 2000 réis.—Brasil, anno, 2500 réis.

Publica-se ás quartas e sabbados

Editor—C. AUGUSTO TORREZÃO

PREÇOS DE PUBLICAÇÃO—Publicações especiaes (e) an-
uncios, preço convencional.
Toda a correspondência relativa á administração deve ser dirigi-
da ao administrador Jayme Marques.

LISBOA, 26 DE ABRIL DE 1911

O VENCEDOR DA SEPARAÇÃO



Depois da batalha!

Após a publicação da Lei da Separação, Afonso Costa, o poderoso ministro da Justiça do Governo Provisório, aparecia como o grande vencedor. Para muitos, era o fim da Igreja católica.
(*Os Ridículos*, anno VII, n.º 584, 26 de Abril de 1911)

“Esses é que são os verdadeiros devotos da República; os possuidores de verdadeiro espírito democrático”.

Parece poder afirmar-se que a existência de autoridades comedidas evitou um grande número de tumultos, impedindo que o clima de revolta, sentido em algumas localidades, se generalizasse. Os habitantes de povoações que não conheciam obstáculos muito visíveis à realização de actos de culto não se sentiriam tentados a envolver-se em problemas que poderiam acarretar graves perturbações para as suas vidas. Isto, apesar de estarem informados sobre ocorrências em diversas zonas do país, onde os agentes da autoridade actuavam de forma menos conciliadora. Tais disparidades tiveram outro efeito. Nas regiões onde os representantes do Governo se revelaram mais intolerantes desviou o sentido da revolta que, em vez de ser canalizado para as instâncias superiores, se fixou nos órgãos intermédios, julgados como os grandes responsáveis. No semanário *A Guarda* concordava-se que, em muitos lugares, o rigor na aplicação da *Lei da Separação* era bastante mitigado. Sucedia assim, ou porque as autoridades locais possuíam um bom senso que faltava ao Governo, ou porque tinham receio do povo, que recusara as cultuais e impedira, em muitos lugares, o encerramento das igrejas, lutando para que o culto público continuasse a realizar-se como no passado. Mas o articulista reconhecia tratar-se de uma vantagem muito precária, que podia desaparecer desde que o poder central se sentisse suficientemente forte para tomar as disposições desejadas⁵⁹.

2. A vigilância sobre o poder judicial

Se os governadores civis, administradores concelhios e regedores, de nomeação governamental, nem sempre revelavam no desempenho das suas funções aquele zelo republicano exigido pelos radicais, não espanta que, relativamente aos magistrados judiciais, existisse um sentimento de profunda desconfiança. Com o movimento revolucionário de Outubro de 1910 os órgãos dos poderes legislativo e executivo sofreram completa remodelação. O poder judicial, contudo, manteve-se, embora alimentando consideráveis desconfianças. Logo nos primeiros meses o Governo Provisório entrou em profundo confronto com os magistrados. O caso dos juizes do Tribunal da Relação de Lisboa, que se pronunciaram pela inculpaabilidade de João Franco, tendo sido transferidos, como castigo, para o tribunal da Relação de Goa⁶⁰, ficou como um aviso a todos os que não revelassem a submissão

⁵⁹ *A Guarda*, Ano VIII, nº 345, 26/05/1912, p. 1, col. 1.

⁶⁰ Pelo decreto de 21/12/1910. Luís Eloy Azevedo, *Magistratura Portuguesa – Retrato de uma mentalidade colectiva*, Lisboa, Edições Cosmos, 2001, p. 72. Aliás, o Supremo Tribunal anulou o acórdão da Relação, que despronunciava João Franco, o que, segundo o autor, revela a “capacidade de adaptação da Magistratura Suprema”. *Ibidem*, p. 73.

desejada. Para que aprendessem que não era permitido absolver os inimigos da República⁶¹. Os radicais romperam em injúrias dirigidas aos juízes reaccionários. Mesmo nesta questão que, aparentemente, nada tinha a ver com a questão religiosa, a fixação anticatólica está presente. Em Janeiro de 1911, referindo-se ao acórdão do Tribunal da Relação que despronunciou um ex-ministro de Franco, Teixeira de Abreu, *O Mundo*, que classificou a decisão de “uma provocação e uma afronta à República”, acusou um dos juízes de “reverendíssimo talassa que passa a vida a rezar”⁶². No dia seguinte voltava a referir-se-lhe, designando-o por “beatão”⁶³.

Conquanto o funcionamento dos tribunais não merecesse a confiança dos radicais republicanos, pareceria aos detentores do poder em finais de 1910 que, entre os tribunais existentes em todas as comarcas, os de Lisboa e Porto, mais próximos da vigilância republicana, seriam os menos maus. Assim, uma lei de excepção publicada no final de 1910 – o chamado “decreto dos boatos”⁶⁴, de 28 de Dezembro de 1910 – determinou que a acusação e o julgamento dos crimes de natureza política passavam a ser da exclusiva competência dos tribunais dos distritos criminais de Lisboa e Porto. Estabelecia-se assim uma excepção à regra geral, que mandava que o criminoso fosse julgado na comarca onde o crime fora cometido.

Se estas cautelas podiam significar a desconfiança governamental relativamente aos tribunais das outras comarcas⁶⁵, o decreto de 15 de Fevereiro de 1911 vai muito mais além. Aí se determina que a investigação de qualquer dos crimes mencionados no decreto de 28 de Dezembro, assim como os referidos no art. 137.º do Código Penal, poderia ser realizada pelas autoridades administrativas e policiais de Lisboa e Porto⁶⁶. Provavelmente, com o decreto de 15 de Fevereiro o legislador pretendia atingir sobretudo os membros do clero. A referência ao art. 137.º do Código Penal⁶⁷, que tinha a ver com os sacerdotes católicos – estabelecendo punições para todos aqueles que, no exercício do seu ministério, injuriassem ou atacassem as autoridades ou a forma de governo –, parece evidenciar isso mesmo.

⁶¹ Segundo Fialho de Almeida, um outro juiz, acusado de ter jantado com o ex-ministro franquista Teixeira de Abreu, foi transferido para os Açores. Fialho de Almeida, *Saibam quantos...*, cit., p. 68.

⁶² *O Mundo*, Ano XI, nº 3657, 5/01/1911, p. 1, col. 4.

⁶³ *Ibidem*, nº 3658, 6/01/1911, p. 1, col. 5. Referindo-se ao juiz de direito da comarca de Alcácer do Sal que, nos finais de 1912, estivera afastado por motivo de “insinuações políticas”, o jornal anticlerical *Pedro Nunes* veio em seu auxílio, elogiando-o como “magistrado zeloso [...] afora o gosto de frequentar igrejas”. *Pedro Nunes*, Ano VI, nº 313, 28/07/1912, p. 2, col. 4 e nº 336, 5/01/1913, p. 1, col. 5.

⁶⁴ Assim chamado pela importância, exagerada – segundo os seus críticos –, que dava aos boatos. Quem propalasse um boato alarmante seria acusado e julgado só nos tribunais criminais de Lisboa e Porto. Cf. *Diário do Governo*, nº 72, 29/12/1910.

⁶⁵ Era assim que no jornal *A Palavra* se avaliava essa determinação: “Equivale a dizer que só Lisboa e Porto são republicanas”. Cf. *A Palavra*, Ano XXXIX, nº 128, 31/12/1910, p. 1, col. 5.

⁶⁶ O art. 2.º estabelecia que, para se proceder às investigações necessárias, o ministro do Interior podia ordenar a remoção para Lisboa ou para o Porto de qualquer detido, desde que pedido pelo governo civil. Cf. *Diário do Governo*, nº 38, 16/02/1911.

⁶⁷ *Código Penal aprovado por Decreto de 10 de Dezembro de 1852*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1872, p. 43.

Aliás, o próprio autor da lei o deu a entender. Quando, em Junho de 1912, se discutia um projecto de lei de defesa da República, Afonso Costa, perante as reservas colocadas por alguns deputados às medidas excepcionais, elogiou as virtudes do decreto de 15 de Fevereiro, pois, em seu entender, ele evitara uma sublevação no país, dirigida pelos bispos⁶⁸.

No cumprimento do estabelecido, muitos acusados de actos de hostilidade às instituições – entre os quais se encontravam os chamados católicos militantes, que, numa terminologia mais depreciativa, eram apodados de “jesuítas”, “masmarros”, “beatas”... – foram interrogados pelas autoridades administrativas de Lisboa ou Porto. Compreende-se assim que, aquando do episódio da pastoral, alguns padres tivessem sido removidos para Lisboa. O caso do prior de Vilarinho, no concelho da Lousã, que foi interrogado em Lisboa pelo governador civil⁶⁹, esteve longe de ser um acto isolado. Os implicados nos tumultos de Castelo Branco, com origem numa procissão não autorizada, em Fevereiro de 1911, foram julgados em Lisboa. Também os envolvidos nos acontecimentos da Chamusca, na Primavera de 1912, foram conduzidos para a capital.

A propósito dos movimentos de finais de Setembro e inícios de Outubro de 1911, Afonso Costa, na *Câmara dos Deputados*, defendeu claramente o papel da autoridade administrativa na investigação do crime de conspiração⁷⁰. Nos meses seguintes, o poder judicial foi completamente ignorado nas ordens governamentais de expulsão que, de Novembro a Março, atingiram todos os bispos e governadores de bispados do continente. Numerosos párocos seriam, igualmente, expulsos dos concelhos ou distritos da sua residência sem que, previamente, qualquer processo judicial lhes fosse movido. O poder executivo arrogou-se o poder de julgar e condenar sem sequer dar oportunidade de defesa aos acusados. Este comportamento suscitou protestos, mesmo nos sectores republicanos. No início de 1912, na Câmara dos Deputados, o velho militante Jacinto Nunes, que lutara pela República ao lado de Manuel Emídio Garcia (seu mestre em Coimbra), Teófilo Braga, Basílio Teles, Sampaio Bruno e tantos outros republicanos ilustres, declarou inconstitucional o procedimento do executivo, por entender que só os tribunais tinham o poder de julgar⁷¹. Mas os decretos de con-

⁶⁸ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 148, 27/06/1912.

⁶⁹ *A Nação*, Ano LXVI, nº 15784, 25/07/1913, p. 1, col. 4 e *O Dia*, nº 543, 25/07/1913, p. 1, col. 6. A referência a este facto, ocorrido dois anos antes, explica-se pela ordem de expulsão que recaía recentemente sobre o mesmo padre.

⁷⁰ Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., pp. 142-143.

⁷¹ Jacinto Nunes protestava igualmente contra o pedido de alguns deputados, no sentido de que o governo demitisse os funcionários que haviam estado presentes na manifestação de despedida ao patriarca de Lisboa. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 3/01/1912.

O tribunal de Relação de Lisboa, pelo acórdão de 27/04/1912, entendeu que a pena de interdição de residência, aplicada ao patriarca de Lisboa pelo poder executivo, era meramente disciplinar e dela não podia “conhecer o poder judicial”. Proferiu acórdão idêntico a 22/05/1912, relativamente ao bispo de Portalegre. Mas o Supremo Tribunal de Justiça, em situações análogas – as acusações aos prelados já condenados pelo

denação dos homens da Igreja não os livraram das apreensões de processos judiciais. O que talvez não se entenda muito bem. Qual seria a função de um tribunal, perante um processo em que o acusado aparecia já como culpado e condenado? Frente a esta situação, o advogado José de Arruela perguntava em nome de que direito se podia condenar um homem a duas penalidades, pelo mesmo crime⁷².

Tribunais especiais para defesa da República

Nas circunstâncias especiais em que as prisões abarrotavam de detidos acusados de conspiração, tornava-se necessário que os princípios mais elementares de legalidade fossem respeitados. De contrário, perante os olhos de uma Europa apreensiva, seguindo com muitas reservas o evoluir da situação agitada que se vivia no país, corria-se o risco de o novo regime perder por completo a credibilidade. Os acontecimentos de Setembro e Outubro de 1911 forneceram o pretexto ou fizeram ver a necessidade de um tribunal especial, a funcionar em Lisboa, criado pela lei de 23 de Outubro de 1911. Nascia o célebre *Tribunal das Trinas*, assim chamado por funcionar no antigo convento das irmãs hospitaleiras da terceira ordem de S. Francisco de Assis, vulgarmente conhecidas como *Trinas*.⁷³ Era um tribunal “democrático”, visto que, segundo a Constituição de 1911⁷⁴, funcionaria com júri. Parece que a presença dos jurados dava alguma tranquilidade a Afonso Costa. Na sessão de 17 de Outubro de 1911, o homem forte da República, que não esquecia a desconfiança em relação aos juizes, afirmava:

“Hoje, felizmente [...] o juiz não pode de maneira alguma intervir na marcha do julgamento, de forma a tornar tendenciosa a acusação ou defesa; quem decide é o júri”⁷⁵.

Confiava no júri normal⁷⁶, porque conhecia “de sobejo” a classe média de Lisboa, de onde saía o júri:

Governo –, considerou que a publicação das circulares dos bispos, sem beneplácito, constituía “crime público de abuso de funções religiosas”. Cf. Alberto Martins de Carvalho, *ob. cit.*, pp. 141 e ss.

⁷² José de Arruela, “Lei da Separação”, in *A Voz do Direito*, nº 1, 14/01/1912, pp. 4 -5.

⁷³ Devido ao elevado número de pessoas presas por conspiração, sentiu-se a necessidade de um largo espaço que permitisse a presença, no mesmo julgamento, de duzentos réus. Por isso, procurou-se uma igreja ou um convento. Cf. *A Capital*, Ano II, nº 449, 27/10/1911, p. 1, col. 6.

⁷⁴ A Constituição de 1911, pelo art. 58.º, manteve a instituição do júri, que já existia na Carta Constitucional. O art. 59.º estabelecia: “A intervenção do júri será facultativa às partes em matéria civil e comercial, e obrigatória em matéria criminal, quando ao crime caiba pena mais grave do que prisão correcional e quando os delitos forem de origem ou de carácter político” in *Collecção de Legislação*, vol. II, 1911.

⁷⁵ Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., p. 148.

⁷⁶ Na sessão de 16/10/1911 da Câmara dos Deputados, Afonso Costa mostrou-se desfavorável à formação de um júri especial para os “conspiradores”, temendo que o estrangeiro julgasse “que se ia recrutar o júri aos

“Há as melhores provas de que Lisboa tem o direito de se chamar a cidade mais republicana do mundo e acima de tudo a mais justa, a mais honesta e a melhor sob o ponto de vista dos sentimentos de coração”⁷⁷.

Lisboa tornou-se, assim, o núcleo onde eram concentradas, à espera de julgamento, centenas de pessoas pertencentes a diversos estratos sociais. Autênticos monárquicos ao lado de camponeses que não se conformavam com a proibição das tradicionais procissões ou que, em momentos de exaltação nervosa, gritavam *morras* à República, esperavam a hora do julgamento. O *Tribunal das Trinas* era um local de confronto, com os militantes do republicanismo mais radical a pressionar juízes, jurados e testemunhas. Segundo opinião de Carlos Malheiro Dias, esse público preenchia o mesmo papel que, em Paris, na época do terror, exercia o delegado do comité de salvação pública: o fiscal da justiça *republicana*. Era, a um tempo, juiz, delegado e júri. Condenando, acusando, deliberando⁷⁸.

Embora muitas vozes se tenham erguido increpando os tribunais de benevolência excessiva e suspeita para com os “conspiradores”, parece que a indulgência não foi assim tão desmedida. Em Dezembro de 1911, a revista *O Occidente*, depois de considerar que muitos presos esperavam há meses para ser ouvidos, insinuava ter havido demasiada severidade nas sentenças ditadas em julgamentos de pessoas que, apesar de não terem sido apanhadas com armas na mão, eram sentenciados em seis anos de prisão celular seguidos de dez anos de degredo ou, na alternativa, em vinte anos de degredo. Entre os trinta julgados até ao momento, com este tipo de sentença existiam quatro⁷⁹.

Contudo, alguns réus – mais do que desejariam os radicais – foram absolvidos⁸⁰. Isto enfureceu todos aqueles que alimentavam a esperança de que o júri se subordinaria “à opinião”⁸¹. Os populares que assistiam aos julgamentos, sedentos

carbonários, aos grupos de atiradores civis, aos voluntários [...] tidos como gente da pior espécie [...] quando é certo que esses indivíduos saem da parte mais luminosa e inteligente, e são os melhores cumpridores dos seus deveres [...]”. Idem, *ibidem*, p. 120.

⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 120.

⁷⁸ Carlos Malheiro Dias, *Em Redor de um Grande Drama – Subsídios para uma História da Sociedade Portuguesa (1908-1911)*, cit., p. 359.

⁷⁹ *O Occidente*, Ano XXXIV, nº 1187, 20/12/1911, p. 276. De Dezembro de 1911 a Maio de 1912 o tribunal das Trinas teria absolvido quarenta e dois presumíveis conspiradores e deu penas leves em três casos. Cf. Luís Eloy Azevedo, *ob. cit.*, p. 71.

⁸⁰ O que não era de espantar. Em finais de Outubro a imprensa dava a conhecer que o presidente do Conselho de Ministros admitia a possibilidade de que, entre os numerosos presos acusados de conspiração, que enchiam as cadeias, um terço fosse constituído por inocentes. O ministro da Justiça, em entrevista, reconheceu que, na atrapalhão de momento, tinha havido várias prisões, “por lapso”, podendo ter existido, em alguns casos, má fé. Do Buçaco haviam chegado, sob prisão, umas senhoras, mas ninguém foi capaz de explicar a razão. Cf. *A Capital*, Ano II, nº 449, 27/10/1911, p. 1, col. 6 e nº 450, 28/10/1911, p. 1, col. 1.

⁸¹ Ainda antes do início dos julgamentos, *O Dia* manifestou-se contra as expectativas de que “a opinião” ditaria a sentença. Cf. *O Dia*, nº 100, 6/11/1911, p. 1, col. 5.

de condenações, reagiram violentamente, em diversas ocasiões, à absolvição dos acusados. A 6 de Março, no tribunal das Trinas, quando decorria o julgamento dos padres Manuel António Rodrigues, abade de Mexedo, e Manuel Jacinto Mendes, da Sertã, houve manifestações ruidosas. Ao saber-se da absolvição, choveram os protestos. O advogado de defesa e um jornalista foram agredidos. Um dos jurados, para não ter a mesma sorte, precisou do apoio de soldados da guarda republicana, que o conduziram pelas ruas, entre os apupos da população⁸². Nos inícios de Maio, após um julgamento, que terminou em absolvição, o juiz, prudentemente, talvez por sentir os ânimos excitados, convidou os réus e jurados a deixar o tribunal pelo seu escritório. O padre Benjamim Cerqueira, um dos absolvidos, foi avistado e teve de se refugiar no interior de um edifício⁸³.

As repetidas violências levaram ao encerramento do *Tribunal das Trinas*. Voltou-se à anterior solução, que remetia os réus para os tribunais ordinários de Lisboa e Porto. Mas o ambiente que envolvia as audiências não se alterou. A 23 de Maio, na cidade do Porto, foram agredidos advogados, testemunhas e jurados. Poucos dias depois, em Lisboa, quando decorria o julgamento dos implicados no chamado *complot* de Castelo Branco – do qual faziam parte nove padres e um sacristão –, os populares agrediram com socos e bengaladas uma testemunha. Os presos foram alvo de hostilidade e, quando eram conduzidos para o Limoeiro, a multidão apedrejou o carro celular, fazendo-o tombar⁸⁴.

A propósito do que ia acontecendo nos julgamentos, *O Dia* opinava que a vida dos juizes, advogados, jurados, testemunhas, réus, corria sérios riscos. *Morras* e pedradas, mesmo tiros de revólveres, esperavam os que saíam do tribunal⁸⁵. *O Século* referiu-se a uma testemunha de defesa que, depois de apupada, sovada e cuspidada, conseguiu sair da multidão com a roupa em desalinho e os lábios ensanguentados⁸⁶. Perante todas as pressões, o conselheiro Pinto Osório opinava que a justiça devia ter os olhos e os ouvidos cerrados:

“Para todas as imposições e autoritarismos, quer venham de cima, quer venham de baixo! Quer lhes rujam vilãs ameaças e sujas imprecacões nas ruas, quer vão à sala do mais elevado tribunal fazer a crítica de decisões, honradamente proferidas, com os tacões das botas e as pontas das bengalas!”⁸⁷

⁸² *O Dia*, nº 199, 6/03/1912, p. 3, col. 1 e nº 200, 7/03/1912, p. 1, col. 3. Segundo *O Dia*, nenhum jornal da manhã do dia seguinte, com excepção de *A Nação*, trazia qualquer protesto ao acontecido.

⁸³ *Ibidem*, nº 250, 6/05/1912, p. 2, col. 3.

⁸⁴ *Ibidem*, nº 266, 24/05/1912, p. 1, col. 4 e nº 267, 25/05/1912, p. 2, col. 1. *O Republica* referiu-se aos acontecimentos no nº 489, 25/05/1912, p. 3, col. 2 e 26/05/1912.

⁸⁵ *O Dia*, nº 266, 24/05/1912, p. 1, col. 4.

⁸⁶ *O Dia*, nº 268, 27/05/1912, p. 1, col. 1.

⁸⁷ *Revista dos Tribunais*, Ano XXXII, nº 754, 30/10/1913, p. 150. O texto vem transcrito no livro de Pinto Osório, *No Campo da Justiça*, Porto, Martins & Irmão, 1914, p. 23.

É evidente que as absolvições só aumentaram a animosidade contra os magistrados judiciais. Num apoio tácito aos agressores, *O Mundo* observava que a opinião pública estava “cansada, indignada e enojada com a benevolência” a favor dos “traidores” e seus cúmplices. Para este jornal, o dever dos poderes constituídos era “ir de encontro aos desejos da opinião”⁸⁸. Um militante de Alhandra, em carta ao director do jornal *República*, deu conta das suas impressões ao assistir, no tribunal da Boa Hora, ao julgamento do pároco de Ventosa, freguesia pertencente ao concelho de Alenquer. O padre era acusado de espalhar “boatos alarmantes”, tendo afirmado, à saída da missa, que dentro em breve haveria guerra civil. Foi absolvido, o que não surpreendeu o autor da carta. Surpreendeu-o, sim, a atmosfera de simpatia e consideração a favor “de tão insigne reaccionário”. Até o delegado do Procurador da República fora simpático. O júri era presidido “por um sujeito com aspecto de padre”. Assistindo a este julgamento, o autor da carta dava como comprovado que a “seita negra” continuava a gozar de protecção e impunidade⁸⁹.

A *Associação do Registo Civil*, mediadora e impulsionadora dos clamores de tantos anticlericais, excitados porque as transformações não correspondiam à sua impaciência, também nesta matéria recebia queixas de descontentes. Em Outubro de 1911, um cidadão lamentou-se por ter sido absolvido, pelo juiz de Elvas, um padre que era acusado de ter baptizado uma criança antes desta ter sido registada de acordo com a lei⁹⁰.

Perante actos que punham os militantes em agitação, clamando que a República estava a ser objecto de ataques sacrílegos, numerosos juizes recusavam-se a agir emocionalmente. Assim, o tribunal de Relação do Porto entendeu que não houvera ataques à República nas palavras do padre Manuel Francisco Dinis de Abreu, pároco de Sobral, no concelho de Mortágua. Contudo, tais palavras encoleziriam qualquer republicano pertencente a uma facção mais “avançada”. Segundo a denúncia, o presbítero teria declarado que “não deixava de obedecer às leis de Deus para obedecer às leis do Diabo”. Seria o mesmo que Jesus Cristo ajoelhar aos pés de Satanás ou de Barrabás. Afirmara ainda ter estudado nas leis de Deus e não nas leis dos Judeus⁹¹.

Não quer dizer que todos os magistrados judiciais mostrassem a mesma benevolência. Aliás, a respeito das posições assumidas publicamente por membros do clero em relação às cultuais, os tribunais tomaram atitudes divergentes. Um acórdão do Supremo Tribunal de Justiça, datado de 29 de Novembro de 1912, considerou não ter havido abuso das funções cultuais e ataque ao decreto de

⁸⁸ Cit. por *O Dia*, nº 266, 24/05/1912, p. 1, col. 4.

⁸⁹ *República*, Ano II, nº 547, 22/07/1912, p. 3, col. 2.

⁹⁰ Luís Vaz, *ob. cit.*, p. 24. Em 1915 foi apresentada queixa contra o Procurador da República de Vila Nova de Ourém que (segundo o acusador), levava os presos a comungar e coagia os empregados do tribunal a ouvir as missas que ele, “constantemente”, manda dizer. *Ibidem*, p. 26.

⁹¹ A *Guarda*, Ano X, nº 420, 4/04/1913, p. 1, col. 5.

20 de Abril de 1911 no procedimento de um padre que ameaçou com penas de carácter espiritual – nomeadamente excomunhão – os que constituíssem corporações culturais. O acórdão reconhecia ao arguido o direito de prevenir os fiéis. No entanto, um outro, proferido no mesmo tribunal em 17 de Maio do mesmo ano, considerava tais prevenções como delitos⁹².

Mas, possivelmente, os casos de indulgência revelada pelos magistrados judiciais⁹³ eram empolados, sobrepondo-se no espírito dos críticos às actuações mais severas. A campanha dos extremistas contra os tribunais chegava mesmo às povoações do interior norte. Num semanário de Cinfães escrevia-se dramaticamente:

“A Magistratura despedaça as varas de juiz? Rasgue-lhe as becas a República!”⁹⁴

As acusações iam-se estendendo aos jurados, relativamente aos quais alguns haviam esperado que saberiam neutralizar a complacência – sentida como complacência – dos juizes. Numa cedência aos gritos da *Rua*, Afonso Costa manifestou a sua irritação porque os tribunais haviam concedido demasiadas absolvições contra as quais, segundo as suas palavras, “o povo se insurgiu apenas com alguns tumultos populares, visto o Direito ter sido afrontado”⁹⁵. Relativamente aos jurados, nos quais depositara tanta confiança, Afonso Costa, mostrou-se particularmente violento:

“Eu, que defendi vários crimes de opinião, via nas bancadas do júri muitos e dedicados patriotas, republicanos, e agora, que a República aumentou os seus quadros, vejo nas bancadas dos jurados, salvo uma ou outra excepção [...] vejo de preferência monárquicos, homens que não têm nenhuma espécie de hesitação em se solidarizar com os conspiradores”⁹⁶.

⁹² Alberto Martins de Carvalho, *ob. cit.*, pp. 130 e s. O autor – defensor, ainda que crítico, da *Lei da Separação* –, concordava com os magistrados que haviam julgado a favor do padre, pois considerava que fazia parte da sua missão o esclarecimento dos fiéis sobre as doutrinas da Igreja, desde que o fizesse sem ofender o poder civil.

⁹³ Num livro publicado em 1932, o seu autor reconhecia que, depois de 1910, “por intervenção da paixão partidária”, tomava-se por fraqueza ou declarada simpatia pelos adversários do regime a atitude complacente de algumas autoridades judiciais. Cf. Caetano Gonçalves, *Supremo Tribunal de Justiça*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932, p. 100.

⁹⁴ *Echos de Sinfães*, Ano I, nº 68, 30/05/1912, p. 1, col. 3.

⁹⁵ Afonso Costa, *Discursos Parlamentares 1911-1914*, cit., p. 224. Afonso Costa declarou ainda: “Se os tribunais tivessem feito obra boa, se tivessem cumprido o seu dever, não teria acontecido nada do que aconteceu e está acontecendo”. Estas declarações, proferidas na sessão de 8 de Julho de 1912, têm a ver com a incursão monárquica, ocorrida de 6 a 9 de Julho de 1912.

⁹⁶ *Idem*, *Ibidem*, sessão de 29/05/1912, p. 178. Os maus tratos a juizes, jurados e testemunhas revestiram formas diversas. Um jurado do Porto recebeu uma carta com uma caveira (desenhada, presume-se). O envelope continha um pó. Sentiu-se incomodado, com vertigens. Parece que se tratava de um alcalóide muito venenoso. Cf. *A Guarda*, Ano VIII, nº 372, 1/12/1912, p. 1, col. 4.

Se não se confiava nos tribunais com magistrados civis, só restava recorrer aos tribunais militares. Na sessão de 8 de Julho de 1912, depois de nova incursão monárquica, foi votada uma outra lei de defesa da República. Os crimes contra a segurança do Estado passavam para a exclusiva competência dos tribunais militares⁹⁷. Mas também aqui se verificaram desacatos, porque também aqui houve absolvições. Referindo-se a um desses julgamentos, o jornal *O Dia* elogiava a integridade, a independência e a coragem dos membros do tribunal⁹⁸. O conhecido político – da facção afonsista – Alexandre Braga, que acedera a defender um dos réus, que foi absolvido, tornou-se alvo da cólera dos manifestantes que erguiam as bengalas em jeito de ameaça e gritavam: “abaixo os traidores”⁹⁹.

Os que não simpatizavam com a violência de tais métodos viam no poder judicial a suprema garantia dos cidadãos. No discurso proferido num jantar de homenagem que lhe foi oferecido, o advogado José de Arruela afirmou, a propósito do poder judicial¹⁰⁰:

“Através de todas as coacções, através de todas as ameaças, superior a todas as paixões e a todos os receios Ele é, meus senhores, a única luz que os olhos aterrados dos nossos concidadãos todos os dias e a cada hora ainda podem fitar – cheios de confiança e de esperança. Ah! Quando os atropelos e as veniagens, quando as ilegalidades e as violências, quando as perseguições e as más-fés [...] vão como um grande mar de lama, bater de encontro àquela sagrada muralha, sabemos nós que, até hoje, esse imenso caudal de lodo se subverte e some ao calor purificador do Direito e da Justiça”.

⁹⁷ Afonso Costa, *Discursos Parlamentares...*, cit. pp. 222-225.

⁹⁸ *O Dia*, nº 428, 7/03/1913, p. 1, col. 6. Mas os tribunais militares não foram tão benevolentes como se pode pensar. Nos inícios de Setembro de 1913, em 104 presos políticos que se encontravam na penitenciária de Lisboa, 61 tinham sido condenados a 6 anos de prisão celular, seguida de 10 anos de degredo. Cf. ANTT, Min. da Justiça, M. 523, nº 10.

⁹⁹ *O Dia*, nº 426, 5/03/1913, p. 1, col. 4. Segundo se afirmava no semanário *A Guarda*, Alexandre Braga fora pressionado para abandonar a defesa do réu. *A Guarda*, Ano IX, nº 386, 9/03/1913, p. 3, col. 3. Um outro advogado insultado, juntamente com Alexandre Braga, foi Cunha e Costa, republicano de há muito, mas que, desiludido com a República, voltou para as hostes monárquicas.

Os tribunais estavam sujeitos a tantas pressões que, naturalmente, transparecia a ideia de que o poder executivo é que dominava a justiça. Segundo *O Dia*, uma senhora francesa, em nome das suas compatriotas, teria enviado um telegrama a Afonso Costa, pedindo a absolvição de Constança Teles da Gama. Esta mulher esteve presa no Aljube, acusada de conspirar, embora os seus defensores afirmassem que ela se limitara a auxiliar os presos políticos e suas famílias. Cf. *O Dia*, nº 449, 2/04/1913, p. 4, col. 3.

¹⁰⁰ José de Arruela, “Algumas palavras proferidas pelo director desta revista no jantar que os seus amigos lhe ofereceram no Avenida-Palace”, in *A Voz do Direito*, nº 1, 14/01/1912, p. 17.

Não podemos esquecer as acusações dirigidas a juizes, tidos como sectários. Nos inícios de 1916 o padre Silva Gonçalves, na sua qualidade de senador, chamou a atenção do ministro da Justiça para a actuação do juiz de Ponta do Sol, na Madeira, que, ao condenar padres pelo uso de hábitos talaras – o que podia ser legítimo à luz da lei –, dirigia impropérios aos condenados, pondo a ridículo a sua situação de sacerdotes. Cf. *A Guarda*, Ano XII, nº 501, 5/02/1916, p. 2, col. 5.

3. Mecanismos de controlo dos magistrados

A desconfiança de muitos republicanos relativamente aos magistrados judiciais exigia que fossem criados mecanismos de controlo. A lei de 12 de Julho de 1912 veio estabelecer as condições para que eles ficassem na dependência absoluta da administração central. Foi criado um órgão – o *Conselho Superior da Magistratura Judicial* – integrando três vogais escolhidos anualmente pelo governo de entre os juizes do Supremo Tribunal da Justiça e da Relação de Lisboa. O *Conselho Superior da Magistratura*, cujas atribuições foram regulamentadas pela lei de 26 de Outubro de 1912, dispunha de enorme influência. Podia suspender, transferir, para comarca ou tribunal de inferior categoria, ou aposentar, por “incapacidade moral”, qualquer juiz. Competia igualmente ao conselho classificar os magistrados judiciais, para efeitos de progressão na carreira¹⁰¹.

A lei foi recebida com grandes desconfianças pelos principais interessados, pois que, na sua classificação, passava-se do critério da antiguidade para o critério subjectivo do mérito que, podendo, num primeiro olhar, parecer mais justo, era susceptível de arrastar a profundas injustiças, sobretudo numa época de paixões acesas, geradoras de ódios. Na ausência de critérios objectivos, as promoções ou os castigos ficavam à mercê de diversos factores, em que as amizades e inimizades ou, mesmo, as simpatias ou antagonismos políticos¹⁰², tinham grande peso, tanto mais que a competência do *Conselho* recaía sobre todos os actos do juiz, mesmo da sua vida privada¹⁰³.

O “policimento” dos juizes fazia-se ainda através de “um corpo de polícia de cariz político”¹⁰⁴, constituído por juizes inspectores ou sindicantes de nomeação governamental. Mas esta vigilância interna não bastava. Externamente, as autoridades administrativas e, mesmo, qualquer particular, podiam exercer vigilância sobre a acção dos juizes, incluindo a sua vida privada. O art. 5.º do Regulamento de 26 de Outubro colocava os juizes “permanentemente sob o olho vigilante do *Argus* policial e administrativo”¹⁰⁵, ao estipular:

¹⁰¹ Pinto Osório, *No Campo da Justiça*, Porto, Martins & Irmão, 1914, pp. 14 e ss. Caetano Gonçalves relaciona estas medidas de repressão aos magistrados com as críticas à sua atitude complacente. Cf. *Supremo Tribunal de Justiça*, cit., p. 100.

¹⁰² Carlos Fraga, *Subsídios para a Independência dos Juizes – O Caso Português*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000, p. 120. Anteriormente existia já um Conselho Disciplinar dos Magistrados Judiciais, criado pelo decreto de 15 de Setembro de 1892, mas resultava de eleição entre os magistrados, não tendo, por isso, o carácter de comissão da confiança ministerial. Ibidem, *ibidem*, p. 104.

¹⁰³ Pinto Osório, *ob. cit.*, p. 57.

¹⁰⁴ Carlos Fraga, *ob. cit.*, p. 132.

¹⁰⁵ Pinto Osório, *ob. cit.*, p. 39.

“Todos os chefes de serviço público, autoridades administrativas e policiais, funcionários, indivíduos ou corporações interessadas, podem participar ao Conselho todos os acontecimentos que ocorrerem, já referentes à má administração da justiça, já ao procedimento dos respectivos magistrados”.

No intuito de facilitar o cumprimento do estabelecido neste artigo, o ministro da Justiça pediu a colaboração do seu colega do Interior, para que fizesse chegar a todos os governadores civis uma circular – que seria datada de 13 de Fevereiro de 1913 –, ordenando-lhes que tomassem providências para que as autoridades administrativas e policiais, suas subordinadas, participassem todas as irregularidades de que tivessem conhecimento, “já referentes à má administração da justiça, já ao procedimento dos respectivos magistrados”¹⁰⁶. Ainda antes de ter seguido, a circular levantou grande celeuma. Considerava-se espantoso que se sujeitasse o poder judicial à espionagem das autoridades administrativas, até de simples cabos da polícia¹⁰⁷. Os magistrados judiciais acusavam-na de conter “disposições *ad odium*” decretadas como “medida de salvação pública”¹⁰⁸, atacando a linha de separação de poderes – linha que separa os “regimes absolutistas dos regimes da liberdade”¹⁰⁹.

A 26 de Junho de 1913 foi expedida aos governadores civis, pelo ministro do Interior, uma circular visando especialmente os delegados do Ministério Público. Considerava-se que, com frequência, eram injuriadas na imprensa as instituições republicanas ou os seus magistrados, sem que, da parte daqueles funcionários, se verificasse qualquer procedimento. Assim, recomendava-se que os subordinados de cada governador civil, sempre que fosse caso disso, enviassem ao ministério informações sobre essa matéria¹¹⁰. Num comentário crítico a esse documento, *O Dia* afiançava que os administradores – ou, mesmo, os simples regedores – eram convidados a denunciar determinados crimes cometidos supostamente contra a República, sobrepondo-se aos tribunais que, segundo se dava a entender na circular, não cumpriam o seu dever¹¹¹.

É muito natural que um clima de mal-estar se instalasse entre os representantes do poder executivo e os magistrados judiciais. A nível local, num grande número de casos reproduziram-se certamente as desconfianças do governo para com esses magistrados. Em Fevereiro de 1911, no vila de Melgaço vivia-se um clima de tensão

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 40.

¹⁰⁷ *O Dia*, nº 402, 5/02/1913, p. 1, col. 3. O articulista sentia que havia uma contradição entre estas disposições e o que estava contido no art. 63.º da Constituição de 1911, que concedia ao poder judicial atribuições para apreciar a legitimidade constitucional das leis.

¹⁰⁸ *Revista dos Tribunais*, Ano XXXII, nº 754, 30/10/1913, p. 148.

¹⁰⁹ Pinto Osorio, *ob. cit.*, p. 47.

¹¹⁰ ANTT, Min. Interior, M 46.

¹¹¹ *O Dia*, nº 526, 7/07/1913, p. 1, col. 3.

entre o administrador e o juiz. Aquele boicotava o trabalho deste. Os regedores, apoiados no administrador, desobedeciam ao juiz, quando intimados, alegando que, sendo magistrados administrativos, só deviam obediência ao superior hierárquico, mormente quando as ordens do juiz e do administrador colidiam¹¹². Este ambiente de desconfiança pode não ter a ver com questões políticas. Mais visível é a suspeita que se adivinha num ofício, com data de 17 de Julho de 1911, do administrador de Carrazeda de Ansiães notificando a prisão de onze pessoas naturais de Seixo de Manhoses, pertencente ao concelho de Vila Flor. Os detidos apregoavam que a força militar, chegada à sua terra para proceder ao arrolamento dos bens da Igreja, havia sido constrangida a retirar e sê-lo-ia sempre que ali fosse. Considerando tratar-se de “campanha subversiva”, o administrador entendeu ser conveniente remeter os presos para o Porto ou para Lisboa, pois que, em seu entender, se os entregasse ao juiz local seriam colocados em liberdade¹¹³.

Quanto aos delegados do Ministério Público, o enunciado na referida circular de 26 de Junho de 1913, expedida aos governadores civis, visando a incúria na vigilância sobre a imprensa local, não era de molde a facilitar o relacionamento. Em resposta, o governador civil de Vila Real, em 11 de Julho, enviou um exemplar de um periódico que se publicava em Vila Pouca de Aguiar onde, em seu entender, num artigo intitulado “Escola do Crime”, eram atacadas as instituições republicanas e seus magistrados. Declarou ter chamado a atenção do delegado do Procurador da República naquela comarca, para que fosse levantado um processo, mas ele respondera que só recebia ordens dos seus superiores¹¹⁴.

Possivelmente o zelo de alguns magistrados administrativos revelou-se excessivo, o que deu motivo a uma outra circular emanada do Ministério do Interior, datada de 17 de Julho de 1913, com carácter confidencial. Lembrava-se que as autoridades administrativas não podiam ordenar qualquer procedimento aos delegados do Procurador da República. Deviam limitar-se a enviar um exemplar do jornal contendo matéria injuriosa, fornecendo todas as informações que pudessem esclarecer o assunto. A remessa seria acompanhada pela “nota de confidencial”¹¹⁵.

Mesmo na pequena imprensa, fora dos grandes centros, transparece o sentimento de que a classe dos magistrados judiciais se encontrava reduzida a um

¹¹² ANTT, Min Interior, M 50.

¹¹³ Arquivo Distrital de Bragança, Governo Civil, *Correspondência Interna*, cx. 0055.

¹¹⁴ ANTT, Min. Interior, M 46.

¹¹⁵ *Ibidem*.

Nas cidades principais a actuação perante jornais incómodos era diferente. É o que se deduz de uma carta enviada pelos membros do conselho de administração de *O Intransigente* (ligado a Machado Santos) que, nos meses a seguir aos acontecimentos de 27 de Abril de 1913 (revolta de republicanos descontentes, que levou à prisão alguns heróis da Rotunda), sofriam sucessivas apreensões do jornal. As diversas entidades contactadas – governo civil, polícia cívica, serviços de investigação – negavam ter qualquer responsabilidade. Mas o jornal era impedido de circular por agentes da polícia cívica, fardados, e por agentes da judiciária. *Ibidem*, M 48.

estado de profunda humilhação. Em 1914, um semanário de Póvoa de Varzim, numa referência à crise da sociedade portuguesa, afirmava que o poder judicial fora convertido em “rodilha do executivo”, sem força moral para castigar os abusos¹¹⁶.

Actos da vida privada desses magistrados eram esmiuçados pelos anticlericais. O delegado do Ministério Público de Ovar foi acusado de transgredir a *Lei da Separação*, permitindo que se levantasse um altar na cadeia local. Mas havia mais. O magistrado participava certamente em procissões – o que, aos olhos dos livres-pensadores, era altamente censurável – e, assim, segundo acusou o deputado Ferraz Chaves em sessão parlamentar, “abandonou a sua beca para envergar a opa do Santíssimo”. Dizia-se até – o que parecia o cúmulo do escândalo – que andara “de tocha na mão”. O funcionário em causa confessara os actos praticados e, depois de um inquérito, fora transferido para Vila do Conde¹¹⁷.

Através das campanhas contra os juízes, de que a imprensa mais esquerdista se fez eco, através dos louvores, vindos dos campos mais conservadores, aos que ordenavam a libertação de tantos acusados, adquirimos a convicção de que uma grande parte dos magistrados não se deixou intimidar. Em 1913, o administrador de Reguengos foi processado por algumas mulheres que, pelo crime de terem realizado uma procissão não autorizada, haviam sido presas e mantidas incomunicáveis. O juiz de 1ª instância aceitou o processo, que foi confirmado pelo tribunal de Relação. O advogado das mulheres, José de Arruela, escreveu:

“Ainda há juízes! [...] Ainda há magistrados que, não se acorrentando à covardia, são a única força de equilíbrio social para o respeito íntegro dos direitos e das garantias colectivas e individuais! [...] são a garantia única, séria, eficaz, segura, básica, da segurança de todos aqueles que dentro da sociedade portuguesa têm os seus dias ameaçados, a sua liberdade em perigo [...]. O réu é um dos mais perigosos representantes dessa corte de tiranetes sem escrúpulos [...] que pervertem através dos seus actos de violência, de abuso, de prepotência revoltante, as doces, as boas, as generosas palavras da sã e pura democracia”¹¹⁸.

¹¹⁶ *O Liberal* (Póvoa de Varzim), Ano XIX, nº 962, 15/02/1914, p. 1.

¹¹⁷ *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 25/06/1914. Ferraz Chaves mostrou-se descontente com o desfecho do caso, pois o delegado, perante as acusações, solicitara a transferência. Deste modo, não chegou a haver processo.

¹¹⁸ *O Dia*, nº 554, 8/08/1913, p. 1, col. 4.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É hoje incontestável para todos os quadrantes ideológicos que muitas das disposições que faziam parte do ideário republicano, relativamente à Igreja Católica, se impunham como necessidade de modernização do país, pondo termo a confusões entre a sociedade religiosa e a sociedade civil. E, neste aspecto, os desígnios da revolução cultural que propugnaram não se afastaram muito dos que nortearam o anticlericalismo político de outros países católicos, particularmente o francês e o espanhol. Mas a separação absoluta e institucional não satisfazia os revolucionários, pois pretendiam criar um «homem novo», capaz de talhar o seu destino e de assumir uma cidadania plena num Estado-Nação preparado para corresponder aos desafios da modernidade. Dentro deste paradigma racionalista, só com um novo homem, liberto de “superstições” religiosas, se criaria uma consciência colectiva que tornasse possível o cumprimento do ideal de cidadania assente numa razão autónoma e, consequentemente, a emergência de um Portugal renovado e soberano.

Sendo o estado de decadência nacional, denunciado por tantos analistas desde o século XVIII, atribuído predominantemente à Igreja Católica, tornava-se prioritário combater a sua influência. Só afastado esse estorvo, que bloqueava o desabrochar das potencialidades, tanto individuais como colectivas, seria possível levar por diante um sistema educativo que formasse as novas gerações, espiritualmente emancipadas e, portanto, aptas para o bom uso da razão pública. Nesta conformidade, o radicalismo republicano, que empreendera uma campanha contra a Igreja Católica, não se satisfazia com a construção de uma sociedade regida por um Estado laico, onde a prática religiosa fosse remetida para a esfera privada. Ia mais longe, dado que tinha por objectivo último responder ao sacerdócio religioso no seu próprio terreno: converter e reformar as consciências. Daí que, como afirma Fernando Catroga, a laicização externa (institucional) fosse inseparável da laiciza-

ção interna (das consciências)¹. Em abono da verdade há que dizer que, por parte dos responsáveis máximos da Igreja, não houvera um esforço sério de aproximação e compreensão relativamente às transformações ocorridas no mundo moderno, que exigiam o fim de tutelas impeditivas do desabrochar da consciência individual.

De Outubro de 1910 a Abril de 1911, em plena ditadura, uma abundante legislação foi publicada, tendo em vista o processo acelerado de laicização da sociedade. Parece evidente que todo esse pacote de disposições, tomadas apressadamente – segundo acusavam, não só os monárquicos, mas mesmo os republicanos mais moderados (Guerra Junqueiro, Bruno, Raul Proença e tantos outros) –, tinha o propósito de criar uma situação irreversível, aproveitando o regime especial em que se vivia, sem uma assembleia de deputados eleitos, que exercesse o poder de vigiar e criticar a acção do executivo. O legislador pretendia evitar o que se passara em França, onde as diversas leis de limitação da influência da Igreja, incluindo a Lei da Separação, haviam estado sujeitas a discussões e negociações prolongadas, que conduziram a cedências conciliatórias. Assim, como tem sido assinalado por outros estudiosos desta questão, em Portugal, num reduzido número de meses foi promulgada legislação que, em França, demorou quase quarenta anos. Por outro lado, o decreto de 20 de Abril de 1911, que rematou o conjunto de leis laicizadoras, apresenta um extremismo que não teve a sua congénere em França, não obstante parecer consensual o reconhecimento de que o povo português estava culturalmente menos avançado e que, em diversas regiões do país, a estrutura eclesiástica mantinha intacta a sua influência.

O laicismo republicano português não podia tranquilizar-se com um tipo de separação que mantivesse Igrejas livres num Estado livre. Desconfiava de todas as religiões que, na sua óptica, impediam o processo de evolução do homem, ser perfectível que, iluminado pela ciência, tinha capacidade para construir na Terra o paraíso sonhado por tantos visionários. Certo de que possuía a verdade, assumiu-se como um novo dogmatismo e procurou impor vanguardisticamente a sua visão do mundo, não hesitando em interferir na vida das famílias e no interior das consciências, na intenção de extirpar todas as raízes que alimentavam as crenças religiosas.

A «guerra» empreendida contra as religiões tradicionais travou-se em várias frentes: nas sessões de propaganda, nas festas cívicas, na escola, no registo civil, nos obstáculos levantados ao culto católico, nas associações culturais. O estado de decadência da Igreja, herdado do século XIX e que tinha a ver, sobretudo, com o descrédito que atingia os membros do clero – certamente empolado pelos optimistas que aí viam um factor susceptível de conduzir ao desapego em relação à prática religiosa – parecia anunciar uma luta fácil e breve. Sabendo, contudo, como o clero secular continuava a gozar de prestígio nas zonas mais apegadas às tradições, a estratégia republicana procurou captar esse elemento imprescindível para o êxito

¹ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal...*, cit., p. 368.

da revolução. Acreditava que, se conseguisse ter por si um trunfo tão decisivo, todo o poder eclesiástico se desmoronaria. Só assim se explica – a par do intento de republicanizar a velha tradição regalista – a benevolência, numa aparente contradição com intenções claramente anticatólicas, que a República mostrou para com os párocos, atribuindo-lhes rendas vitalícias. Os responsáveis que tinham encetado o processo de descatoalização esperavam – com uma confiança assente no pressuposto de que só o interesse material prendia os padres à Igreja – que, com essas subvenções, os clérigos seriam leais à República. Libertos das cadeias que os prendiam à hierarquia eclesiástica, tornar-se-iam agentes submissos de republicanação, ficando deste modo subtraídos à influência dos superiores eclesiásticos e das manobras tendentes a restaurar a Monarquia.

A estratégia poderia ter resultado. Mas os responsáveis pela política anticlerical, porventura iludidos com a débil reacção às primeiras medidas tomadas, ter-se-iam deixado inebriar com esses fáceis triunfos. A confiança iluminista levou-os a não compreender que ao seu anticlericalismo faltava uma forte base sociológica de apoio, e isto apesar de amiúde invocarem o estatuto científico-sociológico das suas análises. Daí a contradição: por um lado, acreditavam que o povo estava preparado para a obra de emancipação religiosa; por outro, tudo faziam para que esse estado fosse militantemente acelerado. Assim se explica a prepotência, difícil de negar, de algumas determinações, vistas pelos atingidos como grosseiras e brutais. O resultado é conhecido. Os membros do clero, na sua maioria, mantiveram-se leais à hierarquia e sentiram-se ultrajados com uns tantos artigos da *Lei da Separação*. A solidariedade – ou o receio de incorrer nas penas previstas pelo Direito Canónico para os desobedientes às directivas da Igreja – ditou a actuação. Para grande espanto dos que viam na classe sacerdotal somente venalidade e cobiça, recusaram as pensões. Por conseguinte, o edifício construído na cabeça dos ideólogos não teve alicerces capazes de o enraizarem na sociedade portuguesa.

As dificuldades dos anticatólicos terão começado precisamente no momento em que os párocos, agindo quase em bloco, decidiram rejeitar as dádivas estatais. Certamente, muitos militantes do livre-pensamento não se aperceberam da dimensão do desaire. Mas os seus chefes compreenderam que tinham pela frente um obstáculo com que não teriam contado. A partir de então, o combate iria centrar-se especialmente nesses sacerdotes que, não tendo aceite os favores da República, pareciam não estar dispostos a uma colaboração sem reservas.

A guerra contra os clérigos deu origem a perturbações em muitas comunidades. Se, num primeiro instante, os povos não entenderam a teimosia dos seus párocos, que resistiam às pressões governamentais, em breve se aperceberam que um elemento perturbador e, de certo modo, externo, procurava afastá-los da sua religião tradicional. As perseguições movidas a muitos sacerdotes davam-lhes a auréola do martírio e os perseguidores carregavam o ódio e a maldição dos crentes. A resistência dos padres fez nascer um respeito novo para com esta classe.

Sem o apoio da esmagadora maioria do clero, as associações culturais, de tanta importância na estratégia anticatólica, não podiam ir por diante. Com os clérigos firmados na obediência aos seus superiores e na solidariedade para com os seus pares, não haveria padres suficientes para garantir as funções culturais nessas comunidades constituídas à margem da ordem eclesiástica. Aliás, o número de corporações formadas foi irrelevante. As interdições vindas da hierarquia eclesiástica, corroboradas por ameaças de excomunhão sobre os desobedientes, conseguiram sobrepor-se ao medo de que as igrejas fossem encerradas. Nas poucas culturais que lograram começar a funcionar, o seu reduzido êxito demonstrou que a Igreja continuava a hegemonizar as consciências, conseguindo impedir que os católicos, na sua maioria, frequentassem as igrejas cismáticas.

O poder político não ousou interditar, de um golpe, todas as procissões, todos os funerais religiosos. Não ordenou que, de um dia para o outro, os sinos deixassem de ecoar pelas cidades e aldeias. Remeteu essas questões para o critério das autoridades administrativas. Da sua capacidade de avaliar o grau de apego ou afastamento – relativamente à Igreja ou às leis da República – dependia a realização ou a proibição dos actos de culto externo, a lentidão ou a celeridade do processo evolutivo que conduziria ao estado de laicidade, tido como condição indispensável para o advento da era de progresso. Nem sempre a autoridade revelou esse talento. O desejo de incutir um ritmo apressado ao processo, ou simplesmente a intolerância própria de quem pensa ter encontrado a verdade definitiva, provocou tomadas de posição desajustadas, relativamente à vontade das populações. O que não espanta. Sabe-se como o sonho de criar um homem novo com frequência descamba em ditadura e como os prometidos paraísos são, no dizer de Eduardo Lourenço, “a mais segura porta para os infernos que nunca deixou de haver”². Contudo, em muitas localidades, as autoridades manifestaram diminuta diligência em afrontar a vontade das populações só para contentar o poder central. O que redundou num alívio das tensões. Também os magistrados judiciais, na sua maioria, se recusaram a servir os interesses dos que intentavam instrumentalizar a Justiça, colocando-a ao serviço da repressão.

E este modo um tanto distendido de executar a *Lei* não deixa de ser sintoma do seu vanguardismo. Assim, algumas disposições, tomadas à letra, poderiam ter suscitado ainda mais radicalidade, na linha do que aconteceu durante a Revolução Francesa, na “semana trágica” de Barcelona (1909) e no que acontecia e viria a acontecer na laicização mexicana ou na II República espanhola. As mediações institucionais, muitas vezes sujeitas à imediatidade das relações de vizinhança e das sociabilidades tradicionais – realidade que o novo regime teve dificuldades em modificar –, bem como as divergências que se instalaram no seio dos próprios republicanos acerca do modo como se procurou implantar a *Separação*, foram

² Eduardo Lourenço, *O Complexo de Marx*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979, p. 133.

factores que contribuíram para que não tenham aumentado as arbitrariedades e crescido as vítimas em consequência da sua entrada em vigor.

De qualquer modo, é indiscutível a presença de líderes de opinião e de indivíduos ou grupos que lutavam a favor da República mesmo em aldeias bem remotas. Em qualquer lugar existia um leitor de jornais medianamente informado sobre o que se passava, um sonhador ou, simplesmente, um descontente que, com o processo revolucionário, via chegar a oportunidade de satisfazer os sonhos de engrandecimento pessoal. Grupos de activistas, tentando impor-se como vigilantes da revolução, surgiam aqui e além, atropelando as mais elementares regras de um estado de direito, mesmo depois de aprovada a Constituição, em 21 de Agosto de 1911. Assim, uns poucos entusiastas, ansiosos por dar o seu contributo para o avançar acelerado, rumo a esse mundo novo prometido na propaganda, eram suficientes para perturbar a placidez rotineira de uma localidade. Espiavam o padre não pensionista, angariavam assinaturas para a constituição de uma cultural, criavam obstáculos à realização de uma procissão ou a qualquer iniciativa surgida no sentido de ajudar um padre não pensionista. Acusavam de actos conspiratórios contra a República – identificada com a Pátria – qualquer observação ou qualquer atitude que saísse dos parâmetros definidos pelo jacobinismo unanimista que os levava à defesa de um só partido, uma só opinião, uma só voz. Deste modo, parece poder afirmar-se que, em muitas povoações, a proclamação da República, articulada com o impacto da «questão religiosa», esteve na origem de profundas clivagens, susceptíveis de se repercutirem no interior das próprias famílias.

As resistências aos ditames da *Lei da Separação* manifestaram-se especialmente no respeitante às tentativas de limitar as práticas religiosas costumeiras e à ingerência governamental no interior dos templos, arrolando, devassando, profanando. Os inventários de bens que as populações sentiam como seus – ou dos santos com quem conviviam –, as proibições recaindo sobre as procissões, o culto dos mortos, as práticas que, tradicionalmente, eram realizadas no período nocturno, conduziram a tumultos que alcançaram, por vezes, extrema violência, originando prisões e chegando a causar mortos – lembre-se os casos das Caldas da Rainha, Chamusca –, deixando fundos ressentimentos. Os boatos circulavam, carreando o desassossego, a desconfiança e o medo. Os assaltos a igrejas com intenção de profanar, as destruições iconoclastas a cruzeiros, altares, imagens veneradas, alvoroçavam os povos. Mas o seu sofrimento não era devidamente compreendido pelos adversários, os quais ostentavam uma pretensa racionalidade que, momentaneamente, os tornava insensíveis à angústia de quem pensava de modo diferente.

Neste clima de intranquilidade, a experiência da República foi profundamente traumática em algumas regiões. Os meios rurais, onde os povos, no seu quotidiano, viviam em contacto com o sagrado, que marcava a sua relação com o espaço e o tempo, sentiram mais profundamente o embate laicizador. O radicalismo republicano, frente às revoltas populares, preferia alinhar, dentro da tradição jacobina,

pela teoria da “conspiração permanente”, apontando o padre como o grande responsável pelo descontentamento, traduzido, por vezes, em actos de rebelião. Pareceria incómodo, a quem falava em nome da “vontade popular”, admitir que tinha contra si esse «povo», nomeado a cada instante como mítica instância legitimadora dos seus próprios actos. Por outro lado, para os detentores do poder, não obstante a sua invocação dos princípios democráticos, o povo aldeão era como uma criança facilmente manipulável e que, por si, não teria capacidade para encetar insurreição em defesa das suas crenças. Porém, com espanto, verificaram que a revolta não se limitou às regiões mais enfeudadas ao clero. Os casos de Chamusca, Moita do Ribatejo, Caldas da Rainha, localidades que contavam com elites republicanas dotadas de considerável espírito de militância, revelaram uma realidade muito mais complexa. É que, nos subterrâneos desta sociedade que parecia aderir às propostas anti-religiosas, persistia, mesmo por parte dos convertidos às novas liturgias cívicas, o apego à prática de antigos ritos.

Para o clima de «guerra» também contribuiu uma boa parte do clero. De facto, há que reconhecer que um importante sector não estava preparado para continuar a exercer as suas funções espirituais sem a protecção do Estado e a aceitar uma sociedade que pretendia retirar Deus do centro do espaço público, remetendo-O para o interior de igrejas cada vez mais vazias e mais pobres. Instalados no seu papel de mediadores entre a divindade e os paroquianos, não dispunham da flexibilidade mental necessária para entender um mundo em mudança, nem do espírito de conciliação indispensável à procura de soluções ajustadas ao momento. Temiam uma sociedade onde não se justificaria a sua presença. Por outro lado, por trás dos gestos anticlericais estariam muitas vezes susceptibilidades, com origem em atitudes de intolerância por parte de membros de uma Igreja que esquecera a mensagem evangélica e se ligara aos poderosos. Possivelmente, ainda que as leis republicanas tivessem sido mais moderadas, teriam dado lugar a conflitos, visto que existiam formas de intransigência nos dois campos em luta. Assim, ao lado do *jacobinismo vermelho* manifestava-se, inflexível, um *jacobinismo branco*, pouco disposto a pactuar com um inimigo identificado, sumariamente, como o Mal absoluto. Mas, com certeza, tudo seria mais fácil se muitos dos que pregavam a liberdade de consciência pusessem em prática os princípios por que diziam lutar. Certamente a «guerra» não atingiria o carácter violento que conheceu por vezes, nem provocaria um fosso tão alargado entre o poder político e a maioria dos crentes, pouco interessados em ver politizadas as suas práticas religiosas. Aliás, não se tratou de uma luta leal, com oportunidades iguais. Os ventos eram muito mais favoráveis aos anticlericais, apoiados na máquina governamental, com uma experiência de luta, pelo menos ao nível do discurso, a favor do progresso e da liberdade. A Igreja, que vinha perdendo prestígio desde a derrota miguelista, viu-se, de repente, numa posição muito mais vulnerável e frágil. Paradoxalmente, parece que esse estado de coisas redundou em seu favor. Muitos crentes, que se tinham

afastado da prática religiosa, regressaram ao seu seio no momento em que a viram alvo de perseguições. Até os católicos liberais, que criticavam o conservadorismo da hierarquia, acorreram em sua defesa. É exemplar o caminho percorrido por Moreira de Almeida, director de *O Dia*: crítico da actuação da Igreja antes do 5 de Outubro de 1910, tornou-se um dos seus mais firmes defensores.

Por sua vez, não se pode negar que o processo atravessou o interior da própria Igreja, provocando fracturas que não se limitaram às divisões entre pensionistas e não pensionistas. Mesmo entre estes, que preferiram a lealdade para com Roma, um grande número não arriscou permanecer na sua paróquia, arrostando as dificuldades económicas e os maus tratos dos opositores. Escolheu o exílio ou optou por outro modo de vida. Dissidências no seio das paróquias, com os partidários do pensionista em guerra contra os que lhe eram hostis, ou com os culturalistas e não culturalistas combatendo-se mutuamente, fizeram-se sentir em muitas localidades. A ameaça de cisma, com a adesão a uma Igreja nacional republicanizada, aparecia nos discursos dos pensionistas minoritários e dos seus aliados do campo anticlerical. Tal possibilidade preocupou, certamente, os chefes religiosos. Contudo, apesar das dissensões, não se verificou uma verdadeira cisão. Um cisma requer coragem, entusiasmo, capacidade de sacrifício e fé da parte dos que enfrentam o poder instalado. Exige novas crenças e novos argumentos. Requisitos que, provavelmente, não eram apanágio da maior parte dos pensionistas. Como se escrevia numa revista católica – num texto talvez demasiado redutor na avaliação do adversário –, um cisma exigia mais do que a prontidão em aderir à moda do bigode ou ao casamento civil³.

A ruptura no seio do Partido Republicano favoreceu a Igreja Católica. Cada uma das facções resultantes procurou captar, com promessas de apoio, o importante sector da população que permanecia apegado às suas crenças religiosas. Mesmo aqueles que se identificavam com o Partido Democrático e viviam em regiões mais tradicionalistas tentavam lançar pontes até aos católicos. É evidente que, em muitos casos, as atitudes conciliatórias, mesmo quando partiam dos líderes evolucionistas e unionistas, não significam que tivesse havido um abandono das suas posições laicistas. Simplesmente, teriam compreendido que, como advertia, em 1912, Carlos Malheiro Dias⁴, “legislar para as minorias é semear em rochedos”. Por outro lado, o que ia acontecendo em França, com a crescente pacificação do clima entre a Igreja e a República, depois dos anos mais conturbados pela Separação (1905-1907), não deixou de influenciar os republicanos portugueses, em particular o grupo evolucionista de António José de Almeida.

Mas um grande número de católicos ia perdendo a fé numa República que lhes aparecia imbuída de sectarismo, proibindo, perseguindo. A conspiração monár-

³ *A Fé Cristã*, Ano II, nº 2, Junho de 1913, p. 96.

⁴ Carlos Malheiro Dias, *Em redor de um grande drama (antologia 1905-1925)*, cit., p. 86.

quica foi o grande alibi que permitiu meter na cadeia numerosas pessoas que nada percebiam de regimes políticos e a quem era indiferente viver numa Monarquia ou numa República. Desejavam tão-só assegurar um cantinho nesse paraíso celeste reservado aos que cumprissem as normas ensinadas pelos seus padres.

Poderá alegar-se que o número de mortes provocado pela repressão ou pelos confrontos envolvendo populares e forças policiais foi reduzido, sobretudo se compararmos com o que aconteceu em outros países, em circunstâncias análogas. Mas a gravidade dos factos não se mede somente em termos quantitativos. A prisão de milhares de pessoas desencadeou, por certo, um grande sofrimento. Lisboa – para onde eram conduzidos os presos “políticos” – parecia terrivelmente distante a um camponês transmontano ou a um madeirense. Por outro lado, os ditos de que as igrejas iriam encerrar não foram simples atoardas sem fundamento, como por vezes se tenta fazer crer. Pessoas com responsabilidades fizeram passar essa mensagem. Toda essas ameaças, a juntar ao clima de intolerância, contribuíram para carrear um profundo ódio à República e uma desconfiança pela democracia que, em algumas regiões, chegou até bem perto dos nossos dias. Pode mesmo afirmar-se que, do mesmo modo que a Inquisição foi a grande reprodutora de hereges, a repressão republicana produziu conspiradores. Os católicos tornar-se-ão receptivos a outros apóstolos que apontavam alternativas a um regime que não os aceitava. Não se importariam de trocar as tão apregoadas liberdades – tantas vezes, na prática, traduzidas em atropelos à liberdade religiosa – por um governo que compreendesse as suas esperanças e protegesse as suas crenças. Como não entender o apoio que grande parte da população concedeu a Pimenta de Castro e, sobretudo, a Sidónio Pais?

Parece muito elementar chamar reaccionários a uns e avançados a outros. Por que hão de ser tidos como avançados os que destruíam cruzeiros e ser chamados reaccionários os que participavam em procissões? Houve fervorosos republicanos, pregadores das virtudes da escola e da cultura, que colaboraram na destruição de obras de arte de cunho religioso, o que evidencia até que ponto a falta de razão campeava, mesmo entre muitos que diziam venerar a Razão. Cada um dos dois campos reflectia o outro, como num espelho. Na ingenuidade das crenças, nos preconceitos geradores de intolerância, no domínio do emocional, na demonização do outro. Aliás, não pode esquecer-se que, no apoio a Pimenta de Castro e Sidónio Pais – e a Salazar, num futuro próximo – não estiveram só as “massas ignaras” tão desdenhosamente tratadas por certas elites intelectuais. Estiveram igualmente antigos republicanos, cujo amor à República não podemos levianamente pôr em dúvida.

Os problemas da República não se reduziram à questão religiosa. Possivelmente, se nos outros sectores as alterações tivessem sido consideráveis, levando a uma melhoria nas condições de vida, o problema religioso não teria atingido tal gravidade. Mas não sucedeu assim. A questão social avolumou-se e a instabilidade política foi uma fonte de perturbações. O jacobinismo populista, ao eleger a religião

tradicional dos portugueses como o grande inimigo a abater, contribuiu para que fossem secundarizados outros problemas que exigiam atenção imediata. Empo-lando os pretensos obstáculos levantados pela Igreja, cortejou a *Rua*, apontando-lhe a instituição religiosa como a grande responsável por todos os males. Mesmo a escola, no centro das atenções dos republicanos no período anterior ao 5 de Outubro, não correspondeu às expectativas. O ensino secundário poucas atenções mereceu. Um grande número de jovens partiu para países estrangeiros, a receber lições ministradas por professores portugueses, expulsos do seu país. Muitos desses estudantes, que saíam com o objectivo de frequentar escolas católicas, eram filhos de republicanos que, com essa opção, demonstravam o seu distanciamento da intolerância governamental.

A experiência republicana teve uma curta duração. Se nos ficarmos pelo período de maior repressão anticatólica, desde os alvares da República à revolta sidonista, contamos apenas sete anos. A partir de 1918 o radicalismo livre-pensador remeter-se-á para uma posição essencialmente defensiva. Mas esses sete anos, em muitos lugares, provocaram mudanças sensíveis no campo religioso. A Igreja, a grande atingida pelo vendaval, iniciou um caminho novo. Um significativo número de padres foi-se apercebendo, gradualmente, de que teria de conviver com outros poderes e que teria de imaginar novas formas de captação dos fiéis. Em algumas lugares, sobretudo na zona periférica de Lisboa, só nos anos 30 se iniciará um trabalho de recomposição de comunidades religiosas. Poderíamos perguntar o que sucederia, nesta «guerra» religiosa, se não tivesse eclodido uma guerra mundial ou se não tivesse existido o consulado sidonista. Não é possível dar qualquer resposta. A experiência do que aconteceu em outras regiões, que encetaram igualmente perseguições ateístas, talvez nos ajude. O homem, enquanto viver ameaçado pela doença, pela morte, pela infelicidade, continuará a colocar interrogações de cunho metafísico-religioso.

É de ter em conta que, no momento em que o livre-pensamento racionalista conseguia o poder em Portugal, no exterior desenhavam-se grandes mudanças. Em França, de onde, tradicionalmente, se importavam modelos culturais, o positivismo já não satisfazia muitos espíritos. Uma pléiade de personalidades respeitadas no campo cultural aproximava-se da Igreja Católica: Bergson, Claudel, Peguy, Bourget, Jacques Maritain... Aliás, a guerra demonstrou a inanidade da esperança numa ciência amoral, sobre a qual haviam sido erguidos os sonhos de uma geração e que veio a revelar-se geradora de tanto sofrimento. Como solução para as crises, em muitos países surgiam propostas que apontavam o caminho da tradição e da autoridade.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas ou dactilografadas:

Arquivo Distrital de Bragança

Governo Civil – *Correspondência Interna*, cx. 0051; cx. 0052; cx. 0053; cx. 0054; cx. 0055

Arquivo Distrital de Castelo Branco

Actas das Sessões da Câmara Municipal de Castelo Branco – 1912

Arquivo Distrital da Guarda

Livro do Copiador da Correspondência Expedida pelo Governo Civil – 1910, 1911

Arquivo Distrital do Porto

Correspondência Recebida pelo Governo Civil, M 871; M 872; M 873; M 874 M 875 M 877

Arquivo Distrital de Viseu

Circulares enviadas pelo Governo Civil, cx. 1003

Copiador – Telegramas enviados pelo Governo Civil, Lº nº 45

Correspondência Expedida – Livro do Copiador, nº 298, nº 299, nº 300 , nº 340

Arquivo Histórico Diplomático

Ministério dos Negócios Estrangeiros, *Despachos – Legação de Portugal em Roma*, Liv. nº 23

Ministério dos Negócios Estrangeiros – M 41 – armário 12 (3º piso)

Secretaria Geral da Direcção Geral dos Negócios Políticos, *Relações Diplomáticas com a Santa Sé*, M 329, A 11

Sentenças arbitrais proferidas em 2 e 4 de Setembro 1920 pelo tribunal de Haya sobre as reclamações francesas, inglesas e espanholas aos bens arrolados pelo governo português como pertencentes às extintas congregações religiosas – A 24, C 61, M7

Arquivo Histórico-Militar

Cx. 2, secção 33

Arquivo Histórico do Patriarcado

Correspondencia Oficial durante a residencia do Sr. Patriarcha em Santarém

Livro 1º da Correspondência Oficial

Registo de Correspondência com a Santa Sé

Registo de Correspondência com a Santa Sé – particular, 1911

Arquivo Municipal da Figueira da Foz

Circulares Recebidas do Governo Civil, M 69

Copiador da Correspondência para o Governo Civil, L. nº 11, nº 12

Ofícios recebidos do governo civil de Coimbra, M 72, M 74

Arquivo Municipal de Loures

Livro de registo dos ofícios expedidos para as repartições do governo civil, nº 57

Arquivo Municipal de Seia

Copiador da Correspondência do Administrador para o Governo Civil – 1912 -1919

Copiador da Correspondência Expedida pela Câmara Municipal de Ceia e sua Comissão Executiva – Janeiro de 1916 a 23 de Novembro de 1918

Arquivo Municipal de Vila Franca de Xira

Correspondência recebida de diversas entidades para a administração do concelho – 1911

Livro da Correspondência expedida pelo administrador – 1914

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Ministério do Interior, M 32, M 33, M 34, M 35, M 40, M 41, M 43, M 44, M 46, M 47, M 50, M 53, M 324, M 568

Ministério da Justiça – M 47, M 131, M 133, M 341; M 114, M 209; M 267; M 523; outros ainda sem cota

Arquivo da Universidade de Coimbra

Governo Civil de Coimbra, Inspecção, Licença, Fiscaliz. e Segurança. Correspondência sobre efeitos da Lei da Separação (Bens da Igreja e do Estado) – 1910-1914

Registo da Correspondência expedida pela 1ª Repartição da Secretaria deste Governo Civil aos diferentes ministérios – 1911-1915

Casa-Museu Bernardino Machado – Famalicão

Correspondência recebida

Fontes impressas – publicações periódicas:

Águia, A – Porto (1911)

Alma Algarvia – Silves e Portimão (1911, 1912, 1913, 1914)

Alma Nacional – Lisboa (1910)

Amarense, O – Amares (1913, 1914)

Amigo do Povo, O (1914)

Apêndice ao Diário do Governo (1915, 1917, 1919)

Aurora do Lima, A – Viana do Castelo (1911)

Bairrada Livre – Anadia (1911, 1912)

Beirão, O – Castelo Branco (1912, 1913)
Beirão, O – Mangualde (1911, 1912)
Bejense, O – (1911)
Beirão, O – (1913)
Cabeceirense, O (1914, 1915)
Capital, A – (1911)
Carbonário, O – Évora (1911)
Ceia Fraternal – Seia (1914, 1917)
Ceia Nova – Seia (1911)
Cidadão, O – Évora (1912, 1913)
Comarca de Arganil, A (1911, 1914, 1915)
Combate, O – Guarda (1910)
Comércio do Porto, O (1911)
Comércio de Viseu, O (1910, 1911, 1913)
Correio da Beira – Viseu (1911, 1912)
Correio de Ceia – Seia (1914)
Correio do Norte – Porto (1911)
Covilhã Nova, A (1910, 1911)
Defensor, O – Caldas da Rainha (1914)
Defesa – Coimbra (1911)
Defesa – Paredes (1910, 1911)
Defesa, A – Paredes (1911)
Defeza, A – Paredes (1914)
Defeza – Sobral de Mont'Agraço (1911, 1912)
Democracia, A – Angra do Heroísmo (1911)
Democrata, O – Alenquer (1914)
Democrata, O – Aveiro (1910, 1911)
Democrata, O – Portalegre (1912)
Dia, O – Lisboa (1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918)
Diário da Câmara dos Deputados (1911, 1912, 1914, 1915, 1917, 1920)
Diário do Governo (1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1917, 1918, 1920)
Diário de Notícias – Lisboa (1914)

Diário do Norte (1911)
Diário da Tarde – Porto (1911)
Direito Eclesiástico – Elvas (1925)
Echos do Minho – Braga (1911, 1912)
Echos de Sinfães – Cinfães (1911, 1912)
Ecos do Mira – Odemira (1913)
Educação Nacional (1910, 1911, 1912)
Elmano, O – Setúbal (1911, 1912, 1913)
Ensino, O – Porto (1910)
Fé Cristã, A – Lisboa (1912, 1913, 1914)
Folha de Oliveira (1911)
Fraternidade, A – Lamego (1911)
Fronteira, A – Elvas (1911)
Gazeta de Arouca (1912)
Gazeta de Coimbra (1913)
Gazeta da Figueira – Figueira da Foz (1910, 1911, 1912, 1913)
Gazeta da Relação de Lisboa (1912, 1913)
Grito do Povo, O (1911)
Guarda, A (1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1920)
Heraldo, O – Tavira (1910, 1911)
Herminio, O – Gouveia (1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915)
Ilustração Catholica – Braga (1914)
Intransigente, O – Lisboa (1912, 1914)
Jornal de Coimbra (1914)
Justiça, A – Covilhã (1913, 1914)
Lanterna, A – Lisboa (1909)
Liberal, O – Lisboa (1911)
Liberal, O – Póvoa de Varzim (1910, 1911, 1912, 1914)
Liberdade – Porto (1916, 1917)
Livre Pensamento, O – Lisboa (1912, 1913)
Luta, A – Angra do Heroísmo (1912)
Luta, A – Lisboa (1914)
Luz e Verdade, A – (1910, 1911)

Mocidade, A – Faro (1912)
Mogadouro, O – Mogadouro (1912)
Montanha, A – Porto (1911, 1914)
Mundo, O – Lisboa (1910, 1911, 1912)
Nação, A – (1913)
Notícias de Alcobaça (1911, 1912)
Notícias da Beira – Castelo Branco (1911, 1914)
Notícias da Beira – Coimbra (1911)
Notícias da Beira – Oliveira do Hospital (1911)
Notícias de Coimbra (1910, 1911)
Notícias do Norte – Braga (1910, 1911, 1912)
Notícias de Viana – Viana do Castelo (1916, 1917, 1918)
Novidades – (1929)
Novo Mensageiro do Coração de Jesus (1900)
Occidente, O – (1911)
Ordem, A (1916, 1917)
Palavra, A – Porto (1910, 1911)
Pátria, A – Lisboa (1913)
Pátria Livre – Esposende (1910, 1911)
Pátria Nova, A – Bragança (1910, 1911)
Pátria Nova, A – Castelo Branco (1912)
Pedro Nunes – Alcácer do Sal (1912, 1913)
Portugal Novo – Gondomar (1910, 1911)
Porvir, O – Famalicão (1912)
Poveiro, O – Póvoa de Varzim (1910, 1911, 1912)
Povo, O – Paredes (1911)
Povo, O – Ponta Delgada (1911)
Povo Algarvio, O – Loulé (1910, 1911)
Povo de Aveiro, O – Aveiro (1910)
Povo do Norte, O – Vila Real (1910)
Primeiro de Janeiro, O – Porto (1915)
Progresso, O – Lamego (1911, 1912)

Província do Algarve – Tavira (1910, 1911)
Quatro de Outubro, O – Loures (1912, 1913, 1914, 1915)
Radical, O – Funchal (1911)
Radical, O – Leiria (1911, 1912, 1913, 1915)
Republica (1911, 1912, 1913, 1915)
Revista Catholica – Viseu (1910)
Revista de Legislação e de Jurisprudência (1912)
Revista dos Tribunais (1911, 1912, 1913)
Século, O – Lisboa (1911, 1912, 1915)
Semana, A – Lamego (1910)
Severense, O – Sever do Vouga (1911)
Socialista, O – Lisboa (1913)
Sol, O – Alenquer (1912)
Solidariedade, A – Gouveia (1908, 1910, 1911)
Sul, O – Faro (1915)
Sul da Beira – Mortágua (1911, 1912, 1913)
Taboacense, O – Tabuaço (1911)
Taboense, O – Tábua (1912)
Trabalho, O – Seia (1911)
Trasmontano, O – Carrazeda de Ancíães (1911)
Trovão da Beira – Fundão (1912, 1913)
Valenciano, O – Valença do Minho (1910, 1911)
Vanguarda, A (1911)
Verdade, A – Angra do Heroísmo (1912, 1913)
Verdade, A – S. Pedro do Sul (1911, 1912, 1913)
Vida Catholica (1914, 1915, 1916, 1917)
Voz dos Arcos, A – Arcos de Valdevez (1911)
Voz do Direito, A – Lisboa (1912)
Voz da Justiça, A – Figueira da Foz (1910, 1911, 1912)
Voz de Lafões, A – S. Pedro do Sul (1911)
Voz da Oficina, A – Viseu (1910, 1911, 1912)
Voz do Povo, A – Condeixa (1911)

Voz do Povo, A – Lisboa (1912)
Voz do Povo, A – Porto (1910, 1911)
Voz do Povo, A – Sertã (1910, 1911)
Voz Pública, A – Évora (1911)
Voz da Serra, A – Seia (1919)
Voz de Tondela, A – (1911)
Voz de Torredeita, A (1912, 1913)
Voz de Torres, A (1915)
Voz da Verdade, A – Braga (1911, 1912, 1913)
Zé, O (1911)

Outras fontes impressas:

ABREU, Eduardo de – *Separação da Igreja do Estado. Relatório e projecto de lei apresentado à Assembleia Nacional Constituinte em sessão de 25 de Junho de 1911*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1911.

AGOSTINHO, José – *A Existência de Deus. Os sofismas materialistas*, Porto, Casa Editora de António Figueirinhas, 1912.

ALMEIDA, Fialho de – *Saibam quantos... (Cartas e Artigos Políticos)*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1912.

AMARAL, Ferreira do – *A Mentira da Flandres e... o Mêdo*, Lisboa, Editores J. Rodrigues & Ca, 1922.

ARRIAGA, Manuel de – *Na Primeira Presidência da República Portuguesa – Um rápido relatório*, Lisboa, Typographia “A Editora, Lda.”, 1916.

A Árvore – Leitura patriótica a favor da propagação, defesa e culto da árvore, Lisboa, Edição da Casa Alfredo David, s. d.

AZEVEDO, A. M. de – “Apontamentos para a história dos perseguidores da Igreja em Portugal”, in *Brotéria*, vol. IV, 1927, pp. 337-339.

AZEVEDO, L. Gonzaga de – S. J. – *Proscritos – Notícias circunstanciadas do que passaram os religiosos da Companhia de Jesus na revolução de Portugal de 1910*, Valhadolid, 1911.

BARROS, João de – *A Nacionalização do Ensino*, Porto, Ferreira Lda. Editores, 1911.

BOAVENTURA, Manuel – *No Presídio – Memórias dum “Conspirador”*, Famalicão, Typ. Minerva de G. Pinto de Sousa & Irmão, 1913.

BOTTO-MACHADO, Fernão – *No Parlamento – Discursos e Projectos*, Lisboa, Tip. Torres, 1929.

BOMBARDA, Miguel – *A Enfermagem Religiosa*, Lisboa, Publicação da Junta Liberal, 1910.

BRAGA, Teófilo – *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. I, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1995.

- BRANDÃO, Raul – *Memórias* (Tomos II e III), Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1999.
- BRANDÃO, Raul – *O Padre*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1901.
- BRUNO, Sampaio – *A Ditadura*, Lisboa, Edições Rolim, 1987.
- BRUNO [Sampaio] – *A Questão Religiosa*, Porto, Liv. Chardron, 1907.
- CABRAL, Pe. Luiz Gonzaga – “Prefácio”, in Azevedo, L. Gonzaga de, *Proscritos...*, cit.
- CABRAL, Pe. Luiz Gonzaga – “A Voz da Verdade – Ao Meu País”, in Rodrigo Costa, *Brado de Justiça*, 1912.
- CALDAS, José – *A Corja Negra (Tosquia de um Charlatão)*, Porto, Liv. Chardron, 1914.
- CAMACHO, Brito – *A Reacção*, Lisboa, Empresa Editora Luz, 1932.
- Cartas Abertas ao Clero Catholico-Romano por um Presbytero Portuguez*, Porto, Biblioteca “António Maria Candal”, 1911.
- CARVALHO, Alberto Martins – *A Lei da Separação das Igrejas do Estado e outros diplomas legais*, Coimbra, Tip. Popular, 1917.
- CASTRO, José de – “Prefácio”, in *A Árvore – Leitura Patriótica a Favor da Propagação, Defesa e Culto da Árvore*, Lisboa, Edição da Casa Alfredo David, s. d.
- O Catorze de Maio – por um contemporâneo*, Lisboa, Livraria Verol, 1915.
- CEREJEIRA, D. Manuel Gonçalves, *Vinte Anos em Coimbra*, Lisboa, s.n., 1943.
- CHAGAS, João – *Diário de João Chagas – 1914*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1930.
- CLARO, António – *Memórias de um Vencido... que são a pintura fiel, quanto possível, das minhas recordações desde 1882 a 1921*, Porto, Livraria e Imprensa Civilização-Editores, 1924.
- Código Administrativo Aprovado por Carta de Lei de 6 de Maio de 1878, seguido d'um Appendice com a Legislação co-relativa ao mesmo código, promulgada depois da sua publicação*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878.
- Código Penal aprovado por Decreto de 10 de Dezembro de 1852*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1872.
- COELHO, Domingos Pinto – *A Separação – Decreto com força de lei de 20 de Abril de 1911 – As reclamações dos catholicos*, Lisboa, Typographia da Papelaria Progresso, 1913.
- COELHO, Trindade – *Manual Politico do Cidadão Portuguez*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1906.
- COIMBRA, Leonardo – *Dispersos*, Vol. V – *Filosofia e Política* (compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel), Lisboa-São Paulo, Editorial Verbo, 1994.
- COIMBRA, Leonardo – “Sobre Educação”, in *A Águia*, Ano I, nº 5, 1/02/1911, p. 3.
- COLLAÇO, J. T. de Magalhães – “Política separatista”, in *O Direito – Revista de Jurisprudência*, Ano IV, 1923.
- COLLAÇO, J. T. de Magalhães – “O régimen de separação”, in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Ano IV, 1917-1918.
- Collecção de Legislação*, vol. II, 1911.
- Constituições e Regras do Instituto Religioso das Irmãs Mestras de Santa Doroteia, 1851*, tradução da Província Brasil-Nordeste (mimeografado) Recife, 1969.

- Contre-Mémoire du Gouvernement de la République Portugaise concernant la réclamation de Jeanne Buttler et Cécile Kenny de Biens Immeubles et Objects Mobiliers Existant à Viseu*, Lisbonne, Imprimerie Nationale, 1915.
- COSTA, Afonso – *Discurso Proferido pelo Notável Estadista por Ocasão da sua Jornada a Santarém, no Dia 3 de Novembro de 1912 – mandado publicar e distribuir por um grupo de republicanos d’Aveiro*, Aveiro, Typ. Silva (a vapor), 1912.
- COSTA, Afonso – *Discursos Parlamentares 1911-1914*, Amadora, Liv. Bertrand, 1976.
- COSTA, Afonso – *Discursos Parlamentares 1914-1926*, Amadora, Liv. Bertrand, 1977.
- COSTA, Cunha e – *A Igreja Catholica e Sidonio Paes*, Coimbra, Coimbra Editora, 1921.
- COSTA, Rodrigo – *Brado de Justiça*, Manaus, s.n., 1912.
- DIAS, Carlos Malheiro – *Em Redor de um Grande Drama (Antologia 1905-1925)*, Lisboa, Editor Assírio Bacelar, 1985.
- DIAS, Carlos Malheiro – *Em Redor de um Grande Drama. Subsídios para uma História da Sociedade Portuguesa (1908-1911)*, Lisboa-Rio de Janeiro, Liv. Aillaud & Bertrand e Francisco Alves, s.d.
- FARINHA, Santos – *Egreja livre. Conferência realizada em 12 de Fevereiro de 1911 na Sociedade de Geographia*, Lisboa, Cernadas & Cª., 1911.
- FERRAZ, Ivens – *A Ascensão de Salazar – Memórias de seis meses de Governo – 1929 – do general Ivens Ferraz* (prefácio e anotações de César Oliveira), Lisboa, Edições «O Jornal», 1988.
- FERREIRA, Monsenhor J. Augusto – *Notas biographicas do Exmo. E Revmo. Senhor D. Manoel Vieira de Mattos*, Famalicão, Tip. «Minerva», 1927.
- FONSECA, Tomás da – *Cartas Espirituais – A Mulher e a Igreja*, Porto, Livraria Chardron de Léo & Irmão, 1922.
- FONSECA, Tomás da – *Cartilha Nova para o José Povinho ler à noite, ao serão*, Lisboa, Edição do Grémio “o Futuro”, 1911.
- FONSECA, Tomás da – *As Congregações e o Ensino*, Lisboa – Porto – Coimbra, “Lumen” Empresa Internacional Editora, 1924.
- FONSECA, Tomás da – *Ensino Laico, Educação Racionalista e Acção Confessional*, Lisboa-Porto-Coimbra, Lumen, 1923.
- GONÇALVES, Caetano – *Supremo Tribunal de Justiça*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932.
- GRAINHA, Manuel Borges – *História da Franco-Maçonaria em Portugal 1733-1912*, Lisboa, s.n., 1913.
- HERCULANO, Alexandre – *Primeira Carta [e III] do Senhor Alexandre Herculano*, Lisboa, Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1866.
- HERCULANO, Alexandre – “A Supressão das Conferências do Casino 1871”, in *Opúsculos: Questões Públicas – Política*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1983.
- Instrução Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao clero e fiéis de Portugal*, Guarda, Typ. Veritas, 1917.
- JUNQUEIRO, Guerra – *A Velhice do Padre Eterno*, Porto, Lello & Irmão – editores, 1967.
- LEAL, Cunha – *Coisas de Tempos Idos – As minhas memórias*, Lisboa, s.n., 1966.

- LEITÃO, Joaquim – *Annaes Politicos da Republica Portuguesa I – Da proclamação da Republica às primeiras tentativas de Restauração. Outubro de 1910- Março de 1911*, Porto, Livraria Magalhães & Moniz Editora, 1916.
- LIMA, Sebastião de Magalhães – *Episódios da Minha Vida (Memórias)*, 2ª edição, Lisboa, Liv. Universal de Armando J. Tavares, s. d.
- Livre Blanc du Sain Siècle – La Séparation de l’Église et de l’État en France*, Paris, Édition des «Questions Actuelles», s. d.
- LOPES, Arthur Ribeiro – *Histoire de la République Portugaise*, Paris, Les Œuvres Françaises, 1939.
- MADUREIRA, Joaquim – *A Forja da Lei – A Assembleia Constituinte em notas a lápis*, Coimbra, F. França Amado, 1915.
- MAGALHÃES, Álvaro de – *Moral para as Escolas Primárias*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, s. d.
- MAGRO, Abílio – *A Revolução de Couceiro*, Porto, Imprensa Moderna, 1912.
- Manual da Cruzada Eucarística das Crianças*, Porto, Bibl. do “Apostolado da imprensa”, 1930.
- “Mappa do Rendimento da Bulla da Santa Cruzada”, in *Carta Pastoral na Quaresma de 1911*, Lisboa, Typ. a vapor do “Bem Público”, 1911.
- MATOS, Pe. Adriano de – *Cartilha Católica*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, 1915.
- MELLO, Maria Teresa de Souza Botelho de – *Memórias da Condessa de Mangualde – Incursões Monárquicas 1910-1920*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002.
- MONIZ, Egas – *Um Ano de Política*, Lisboa, Portugal-Brasil Limitada, 1919.
- MORGADO, A. (coord.) – *Legislação Republicana ou As primeiras leis e disposições da Republica Portuguesa*, Lisboa, Empreza do Almanach Palhares, 1910-1911.
- NORONHA, D. Francisco de – *A Separação da Igreja e do Estado*, Lisboa, Empreza da Historia de Portugal, 1908.
- Novo Código Administrativo aprovado por Carta de Lei de 4 de Maio de 1896*, Porto, Magalhães & Moniz – Editores, 1896.
- OLIVEIRA, Carlos de – *Lei da Separação do Estado das Igrejas (anotada)*, Porto, s.n., 1914.
- ORTIGÃO, Ramalho – *Últimas Farpas*, Lisboa, Bertrand, s. d.
- OSÓRIO, Pinto – *No Campo da Justiça*, Porto, Martins & Irmão, 1914.
- Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao clero e fieis de Portugal*, Guarda, Typ. Veritas, 1911.
- PEREIRA, A. E. de Victoria – *Julgar Deus*, Caldas da Rainha, Typographia e Papelaria de José da Silva Dias, s. d.
- PROENÇA, Raul – *Antologia 1* (sel. e notas de António Reis), Lisboa, Ministério da Cultura, 1985.
- QUEIROZ, Eusébio de e WALGODE, António – *Guia para a Organização e Realização da Festa da Árvore*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, s. d.
- QUENTAL, Antero de – “Questão romana”, in *Prosas Sócio-Políticas* (publicadas e apresentadas por Joel Serrão), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

- RAPOSO, Hipólito – “O Integralismo Lusitano e a «Action Française»”, in *História de Portugal* (dir. João Medina), vol. XI, Amadora, Clube Internacional do Livro, 1997.
- RATTAZZI, Maria – *Portugal de Relance*, Lisboa, Edições Antígona, 1997.
- Relatório do Movimento Religioso da Diocese do Algarve – Anno de 1916*, Faro, Typ. «União», 1917.
- RELVAS, José – *Memórias Políticas*, Lisboa, Terra Livre, 1977.
- REYS, Luis da Camara – *Vida Política*, nº 16, Lisboa, Typographia Mendonça, [1912].
- RIBEIRO, Aquilino – *Um escritor confessa-se*, Lisboa, Liv. Bertrand, 1974.
- SANTOS, Machado – *A Ordem Pública e o 14 de Maio*, Lisboa, s.n., 1916.
- SEABRA, Eurico de – *A Igreja, as Congregações e a República – A Separação e as suas causas* (2 vols.), Lisboa, Typ. Editora José Bastos, s. d.
- SÉRGIO, António – *Democracia*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1974.
- SILVA, António Maria da – *O meu Depoimento. Da Monarquia a 5 de Outubro*, Lisboa, s.n, s. d.
- SILVA, Deão Manuel Luiz Coelho da – *Dez meses de governo no bispado do Porto (Março a Dezembro de 1911)*, Guimarães, Typ. Minerva Vimaranesense, 1912.
- SILVA, M. Abúndio da – *Cartas a um Abade (sobre alguns aspectos da Questão Político-Religiosa em Portugal)*, Braga, Cruz & C.ª, Livresiros Editores, 1913.
- SILVA, M. Abúndio da – *A Igreja e a Política*, Porto, Livraria Portuense de Lopes & C.ª, sucessores, 1911.
- SOUSA, Manuel Joaquim – *O Sindicalismo em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento, 1974.
- SOUZA, Marnoco e – *Constituição Política da Republica Portuguesa – Commentario*, Coimbra, F. França Amado, editor, 1913.
- SOUSA, Teixeira de – *Responsabilidades Históricas (Política Contemporânea)*, vol. II, Coimbra, França & Arménio Liv.-Ed., 1917.
- TEIXEIRA-GOMES, M. – *Correspondência – Cartas para Políticos e Diplomatas*, Vol. I, Lisboa, Portugália Editora, 1960.
- TELLES, Bazilio – *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Moreira – Editora, 1913.
- ULRICH, Ruy Ennes – *Estudo Sobre a Condição Legal das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal*, Coimbra, s.n., 1905.
- VALENTE, Manoel – *A Contra-Revolução Monarchica*, Porto, Typ. a vapor de J. da Silva Mendonça, 1912.
- VIEIRA, Alves – *De Artilharia 1 a Caxias – Sentido protesto de uma victima que a demagogia tratou como réu*, Famalicão, Tip. «Minerva» de Gaspar Pinto de Souza & Irmão, 1918.
- WALGODE, António, vd. QUEIROZ, Eusébio de.

Outras obras de consulta:

- AA. VV. – *Historia de México*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001.
- ABREU, Luís Machado de – “O Discurso do anticlericalismo português (1850-1926)”, in separata da *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, nº 16, Universidade de Aveiro, 1999.
- ABREU, Luís Machado de – “A Filosofia Positivista na modelação do anticlericalismo em Portugal”, *Actas do Colóquio – O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Universidade de Aveiro, 2002.
- ADRAGÃO, Paulo Pulido – *A Liberdade Religiosa e o Estado*, Coimbra, Livraria Almedina, 2002.
- AGULHON, Maurice – *Marianne au Pouvoir – L’imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, 1989.
- AGULHON, Maurice – “Préface” ao livro de Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée en France 1848-1940*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997.
- ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*, vol. III, Porto-Lisboa, Livraria Civilização Editora, 1970.
- ÁLVAREZ JUNCO, José – “Los intelectuales: anticlericalismo y republicanismo”, in *Los orígenes culturales de la II República – IX Coloquio de Historia Contemporánea de España*, dirigido por M. Tuñón de Lara, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1993.
- ALVES, Adelino – *A Igreja e a Política – Centro Católico Português*, Lisboa, Editora Rei dos Livros, 1996.
- ALVES, Ângelo – *Leonardo Coimbra – Filósofo da Liberdade e do Amor Infinito*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2003.
- AMARO, António Rafael – “O Imparcial, um Jornal de Coimbra (1912-1919)”, in AA.VV., *O CADC de Coimbra, a democracia cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*, Lisboa, Edições Colibri, 2000.
- AMÉZAGA, Hugo Garavito – *El Perú Liberal – Partidos e Ideas de la Ilustración a la Republica Aristocrática*, Lima, Ediciones El Virrey, 1989.
- ANDRADE, Luís Oliveira – *História e Memória – A Restauração de 1640: do Liberalismo às Comemorações Centenárias de 1940*, Coimbra, Edições Minerva, 2001.
- ARANGUREN, José Luis L. – *A Crise do Catolicismo*, Coimbra, Livraria Almedina, 1971.
- ARENDT, Hannah – *O Sistema Totalitário*, Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1978.
- AUBERT, Paul – “Intelectuales y cambio político”, in *Los Orígenes culturales de la II República – IX Coloquio de Historia Contemporánea de España*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1993.
- AVILÉS, Elías de Mateo – “El apogeo del clericalismo a principios del siglo XX. El caso de Málaga”, in Rafael Cruz (ed), *El Anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, 1997.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira – “Bula da Cruzada” in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, A-C, Lisboa, Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa de Portugal, 2000.
- AZEVEDO, Luís Eloy – *Magistratura Portuguesa – Retrato de uma mentalidade colectiva*, Lisboa, Edições Cosmos, 2001.

- BAPTISTA, Jacinto – *Um jornal na Revolução – «O Mundo» de 5 de Outubro de 1910*, Lisboa, Seara Nova, 1966.
- BÁRBARA, A. Madeira – *Subsídios para o Estudo da Educação em Portugal – da reforma pombalina à 1ª República*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1979.
- BARBIER, Maurice – *La Laïcité*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1995.
- BAUBÉROT, Jean – «Le christianisme social protestant et la libre pensée (1898-1914)», in *Libre Pensée et Religion Laïque en France – de la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République (journée d'étude tenue à l'Université de Paris XII – 10 novembre 1979)*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1980.
- BAUBÉROT, Jean – *Le Retour des Huguenots – La vitalité protestante XIXe-XXe siècle*, Paris-Genève, Les Éditions du Cerf et Les Éditions Labor et Fides, 1985.
- BERGERON, Louis – «Evolution de la fête révolutionnaire. Chronologie et typologie », *Les Fêtes de la Révolution – Colloque de Clermont- Ferrand (Juin 1974)*, Paris, Société des Études Robespierriennes, 1977.
- BONIFÁCIO, M. Fátima – *Apologia da História Política – Estudos sobre o século XIX português*, Lisboa, Quetzal Editores, 1999.
- BOTO, Carlota Malta Cardozo dos Reis – *Escola: Templo da República* (texto policopiado), Brasil, Universidade Estadual Paulista – campus de Araraquara, 1993.
- BOUSSINESQ, Jean – *La Laïcité Française*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- BRAGA, Alberto Vieira – “As vozes dos sinos na interpretação popular e a indústria sineira em Guimarães”, in separata do volume XXXIV da *Revista Lusitana*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1936.
- BRANDÃO, José – *Carbonária – O Exército Secreto da República*, Lisboa, Publicações Alfa, S. A., 1990.
- BURKE, Peter – *Sociologia e História*, Porto, Ed. Afrontamento, 1990.
- CABRAL, Manuel Vilaverde – *O Operariado nas Vésperas da República (1909-1910)*, Lisboa, Editorial Presença, 1977.
- CABRAL, Manuel Vilaverde – *Portugal na Alvorada do Século XX – forças sociais, poder político e crescimento económico de 1890 a 1914*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- CALLAHAN, William J. – *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003.
- CAMPINOS, Jorge – *A Ditadura Militar 1926/1933*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1975.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes – “O Círculo e a Linha – da «liberdade dos antigos» à «liberdade dos modernos» na teoria republicana dos direitos fundamentais”, in *Revista de História das Ideias*, nº 9, I.H.T.I, Universidade de Coimbra, 1987.
- CARDOSO, A. Pinto – “A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do século XIX”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo III, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1991.
- CARONE, Edgard – *A República Velha*, vol. II – *Evolução Política (1889-1930)*, São Paulo, Difel, 1983.
- CARVALHO, António Carlos – *Para a História da Maçonaria em Portugal (1913-1935)*, Lisboa, Editorial Vega, 1976.
- CARVALHO, David Luna – *Os Alevantes da Memória*, Lisboa, Edições Salamandra, 1999.

- CARVALHO, Rita Almeida – “Fátima e Salazar”, in *História*, Ano XXII, Outubro 2000.
- CASCÃO, Rui, – “Família e Divórcio na Primeira República”, in *A Mulher na Sociedade Portuguesa – visão histórica e perspectivas actuais*. Actas do Colóquio, Coimbra, 20 a 22 Março 1985, Universidade de Coimbra, 1986.
- CASCÃO, Rui – *Permanência e Mudança em Duas Comunidades do Litoral: Figueira da Foz e Buarcos entre 1861 e 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1989.
- CASTELO-BRANCO, Miguel – *Homem Cristo Filho – do Anarquismo ao Fascismo*, Lisboa, Nova Arrancada, 2001.
- CATROGA, Fernando – *Antero de Quental – História, Socialismo, Política*, Lisboa, Editorial Notícias, 2001.
- CATROGA, Fernando – “Bernardino Machado e a Maçonaria”, in *O Homem, o Cientista, o Político e o Pedagogo*. Actas do Colóquio dos Encontros de Outono – 6/7 de Novembro 1998, Famalicao, C. M. de Vila Nova de Famalicao, 2001.
- CATROGA, Fernando – *Caminhos do Fim da História*, Coimbra, Quarteto Editora, 2003.
- CATROGA, Fernando – *O Céu da Memória – Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos em Portugal (1756-1911)*, Coimbra, Liv. Minerva Editora, 1999.
- CATROGA, Fernando – “Decadência e regeneração no imaginário do republicanismo Português dos finais do século XIX”, in *Los 98 Ibéricos y el Mar – Torre do Tombo*, Lisboa (27-29 de Abril de 1998), Madrid, Comisaría General de España, 1998.
- CATROGA, Fernando – “Festa cívica, história e política”, in *Vértice*, nº 28, Julho 1990.
- CATROGA, Fernando – “Heterodoxias e resistências do último rito de passagem: os funerais civis antes da República”, in *Ler História*, nº 33, 1997.
- CATROGA, Fernando – “A importância do Positivismo na consolidação da ideologia republicana em Portugal”, in *Biblos*, Coimbra, 1977.
- CATROGA, Fernando – “A inquietação da Heterodoxia”, in Fernando Catroga e José Gil – *O Ensaiosmo Trágico de Eduardo Lourenço*, Lisboa, Relógio d’Água Editores, 1996.
- CATROGA, Fernando – “O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)”, in *Análise Social*, vol. XXIV, 1988.
- CATROGA, Fernando – “A Laicização do Casamento e o Feminismo Republicano”, *A Mulher na Sociedade Portuguesa – visão histórica e perspectivas actuais*, Actas do Colóquio, Coimbra, 20 a 22 Março 1985, Universidade de Coimbra, 1986.
- CATROGA, Fernando – “O livre-pensamento contra a Igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 22, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2001.
- CATROGA, Fernando – *Memória, História e Historiografia*, Coimbra, Quarteto Editora, 2001.
- CATROGA, Fernando – *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal – 1865-1911*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1988.
- CATROGA, Fernando – “Raul Brandão e a Questão Religiosa”, in *Ao Encontro de Raul Brandão (Actas do Colóquio)*, Porto, Lello Editores, 2000.

- CATROGA, Fernando – *O Republicanismo em Portugal – da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991.
- CATROGA, Fernando – “Ritualizações da História”, in AA. VV., *História da História em Portugal sécs. XIX e XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996.
- CATROGA, Fernando e CARVALHO, Paulo A. M. Archer de – *Sociedade e Cultura Portuguesas II*, Universidade Aberta, 1996.
- CLEMENTE, Manuel – “Laicização da sociedade e afirmação do laicado em Portugal (1820-1840)”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo III, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1991.
- CORBIN, Alain – *Historien du Sensible – Entretiens avec Gilles Heuré*, Paris, Éditions La Découverte, 2000.
- CORBIN, Alain – *Les Cloches de la Terre – Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Paris, Éditions Albin Michel, 1994.
- CORREIA, José Eduardo Horta – *Liberalismo e Catolicismo – O problema congreganista (1820-1823)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974.
- COSTA, Fernando Marques – “Positivismo e Maçonaria: o Grão-Mestrado de Magalhães Lima (1908-1928)”, in *História Contemporânea de Portugal* (dir. João Medina) – *Primeira República*, tomo I, Lisboa, Multilar, 1990.
- COSTA, José – *Vila Franca de Xira – Cronologia do Século XX (1900/2000)*, s.l., Câmara Municipal de Vila Franca de Xira, 2001.
- CRÉQUIE, Guy – *Religions et Societé – quelle perspective pour l’humanité*, Lyon, Aléas Editeur, 1995.
- CRISTÓVÃO, Maria do Céu – *A «Questão das Irmãs de Caridade» – Estudo de Opinião Pública (1858-1862)*, 2 vols., dissertação para licenciatura em História, Faculdade de Letras de Lisboa, 1972 (policopiado).
- CRUZ, Manuel Braga da – “Entre Nacionalismo e Democracia Cristã”, in *Revistas, Ideias e Doutrinas – Leituras do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.
- CRUZ, Manuel Braga da – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1980.
- CRUZ, Manuel Braga da – *Transições Históricas e Reformas Políticas em Portugal*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1999.
- CORDEIRO, Carlos – *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*, Lisboa, Edições Salamandra, 1999.
- CUNHA, Norberto Ferreira da – *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.
- CUNHA, Norberto Ferreira da – “A Génese da *Renascença Portuguesa* perante a crise política e moral da I República”, in *Crises em Portugal nos Séculos XIX e XX* – Actas do Seminário organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa – 6 e 7 de Dezembro de 2001, Lisboa, 2002.
- DELGADO RUIZ, Manuel – “Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939”, in Rafael Cruz (ed.), *El Anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, 1997.

- DELGADO RUIZ, Manuel – *Las Palabras de Otro Hombre – anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnick Editores, 1993.
- DELGADO RUIZ, Manuel – *Luces iconoclastas – Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001.
- DELGADO, Pedro – *Divórcio e Separação em Portugal – Análise Social e Demográfica – Século XX*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996.
- DELGADO, Rui – *História da Covilhã (1800 a 1926)*, vol. II, Covilhã, Câmara Municipal da Covilhã, 1992.
- DELUMEAU, Jean – *La Peur en Occident (XIV-XVIIIe siècles)*, Paris, Hachette Littératures, 1999.
- DIAS, João José Alves – “A República e a Maçonaria (O Recrutamento Maçónico na Eclosão da República Portuguesa)”, in *Nova História*, nº 2, Dezembro 1984.
- DIAS, Manuel Augusto – *O Município de Ansião na Primeira República*, s.l., Edição da Câmara Municipal de Ansião, 1998.
- DIAS, Mário Balseiro – “O Culto a Nossa Senhora da Atalaia (Montijo), *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular – Sociabilidades – Representações – Espiritualidades*, Centro de História da Cultura / História das Ideias, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1999.
- DÍAZ MOZAZ, José María – *Apuntes para una Sociología del Anticlericalismo*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976.
- DURKHEIM, Émile – *As Formas Elementares da Vida Religiosa – O Sistema Totémico na Austrália*, Oeiras, Celta Editora, 2002.
- ELIADE, Mircea – *O Sagrado e o Profano – A Essência das Religiões*, Lisboa, Edições «Livros do Brasil», 1999.
- ESLIN, Jean-Claude – *Deus e o Poder – O Estado e a Religião na História do Ocidente*, Lisboa, Âncora Editora, 2000.
- ESTEVES, João – *As Origens do Sufragismo Português*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998.
- FARINHA, Pe. António Lourenço – *A Sertã e o seu concelho*, Lisboa, Escola Tip. das Oficinas de S. José, 1930.
- FELÍCIO, Manuel da Rocha – *Portugal e a Definição Dogmática da Infalibilidade Pontifícia – Teologia, Magistério, Debate Público*, Viseu, Edição do Instituto Superior de Teologia, 2000.
- FERNANDES, António Teixeira – *O Confronto de Ideologias na Segunda Década do Século XX – À volta de Fátima*, Porto, Edições Afrontamento, 1999.
- FERNANDES, Rogério – *Bernardino Machado e os Problemas da Instrução Pública*, Lisboa, Livros Horizonte, 1985.
- FERNANDES, Rogério – *João de Barros Educador Republicano*, Lisboa, Livros Horizonte, s.d.
- FERRARI, Alejandro – “Proceso y realidad de las relaciones Iglesia y Estado en el Uruguay”, in *Libertad Religiosa – Actas del Congreso Latinoamericano de Libertad Religiosa*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

- FERREIRA, António Manuel da Cruz – “Vivência católica em Gaia em finais de oitocentos. Estudo de dois casos: as confrarias do Santíssimo Sacramento e do Senhor Jesus”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos* – Actas do colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (Vila Nova de Gaia – 6 e 7 de Maio de 1995), Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.
- FERREIRA, António Matos – *Um Católico Militante diante da Crise Nacional*, Lisboa, CEHR-UCP, 2007.
- FERREIRA, António Matos – “Aspectos da acção da Igreja no contexto da I República”, in *História Contemporânea de Portugal* (dir. João Medina) – *Primeira República*, tomo I, Camarate, Multilar, 1990.
- FERREIRA, António Matos – “A constitucionalização da religião”, in *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Círculo de Leitores, 2002.
- FERREIRA, António Matos – “A Igreja na Monarquia Constitucional – o comportamento da Igreja em face da liquidação do Antigo Regime”, in *História Contemporânea de Portugal – das invasões francesas aos nossos dias* (dir. João Medina), tomo I, Camarate, Multilar, 1990.
- FERREIRA, Maria de Fátima da Cunha de Moura – *O Casamento Civil e o Divórcio 1865-1910 – Debates e Representações*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho (texto policopiado), 1993.
- FERREIRA, Maria de Fátima da Cunha de Moura – “Entre saberes: a centralidade do saber jurídico na consubstanciação da ordem liberal”, in *Revista de História das Ideias*, nº 24, Coimbra, I.H.T.I, 2003.
- FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo – “Liberalismo, religião e política: o «cisma» da Igreja portuguesa e a questão da tolerância religiosa”, in *Ler História*, nº 33, Lisboa, ISCTE, 1997.
- FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo – *Résistances Populaires au Libéralisme au Portugal (1834-1944)*, vol. I, Paris, Université de Paris – Sorbonne, 1995.
- FERRY, Luc – *O Homem-Deus ou O sentido da vida*, Lisboa, Edições Asa, 1997.
- FONTES, Paulo – “O catolicismo português no século XX: da separação à democracia”, in *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Círculo de Leitores, 2000.
- FRAGA, Carlos – *Subsídios para a Independência dos Juizes – o Caso Português*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000.
- FRANCO, Graça – *A Censura à Imprensa (1820-1974)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.
- FRANCO, José Eduardo – “Fundação pombalina do mito da Companhia de Jesus”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 22, Coimbra, I.H.T.I, Faculdade de Letras, 2001.
- FRANCO, José Eduardo – “Génese, evolução e carácter do antijesuitismo em Portugal: uma perspectiva evolutiva”, in *Actas do Colóquio – O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2002.
- FRANCO, José Eduardo e REIS, Bruno Cardoso – *Vieira na Literatura Anti-Jesuitica (Séculos XVIII-XX)*, Lisboa, Roma Editora, 1997.
- FURET, François – *Pensar a Revolução Francesa*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- GAMA, Manuel – *O Pensamento de Sampaio Bruno*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

- GARD, Roger Martin du – *O Drama de João Barois*, Mem-Martins, Publ. Europa-América, 1975.
- GARNEL, Maria Rita Lino – “A Acção e o Pensamento de Heliodoro Salgado”, in *Anais*, vol. III-IV, Lisboa, Universidade Autónoma de Lisboa, 1996-1997.
- GARNEL, Maria Rita Lino – “A Loucura da Prostituição”, in *Themis*, nº 5, Faculdade de Direito da UNL, 2002.
- GARNEL, Maria Rita Lino – *A República de Sebastião de Magalhães Lima*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004.
- GARNEL, Maria Rita Lino – *A polémica Sobre o Celibato Eclesiástico (1820-1911)*, (policopiado), Coimbra, Faculdade de Letras, 1995.
- GARNEL, Maria Rita Lino – “O poder intelectual dos médicos – finais do século XIX – inícios do século XX”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 24, I.H.T.I, Faculdade de Letras, Coimbra, 2003.
- GÉRARD, Alice – «Le thème de la révolution / religion dans l'historiographie républicaine, de Michelet a Mathiez», in *Libre Pensée et Religion Laïque en France – de la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République. Journée d'étude tenue à l'Université de Paris XII – 10 novembre 1979*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1980.
- GOMES, Joaquim Ferreira – “A «ideologia» oficial da Universidade de Coimbra em 1910, antes da proclamação da República: uma mistura do serviço de Deus e do serviço de Minerva”, in *Universidade(s) – História. Memória. Perspectivas*. Actas do Congresso “História da Universidade”, Coimbra, 1991.
- GOMES, Joaquim Ferreira – *A Universidade de Coimbra durante a Primeira República (1910-1926) – alguns apontamentos*, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1990.
- GOMES, J. Pinharanda – “Catolicismo Social e Democracia Cristã – Álvaro Dinis da Fonseca (1888-1918)”, in *Boletim*, nº 15, Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1988.
- GÓMEZ, Hipólito de la Torre – *Conspiração contra Portugal (1910-1912). As relações políticas entre Portugal e Espanha*, Lisboa, Livros Horizonte, 1978.
- GÓMEZ, Hipólito de la Torre – *Contra-Revolução – Documentos para a História da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Ed. Perspectivas e Realidades, 1982.
- GÓMEZ, Hipólito de la Torre – *Na Encruzilhada da Grande Guerra – Portugal – Espanha – 1913-1919*, Lisboa, Editorial Estampa, 1980.
- GUERREIRO, Jacinto Salvador – “A diocese de Beja no final do século XIX: a intervenção de D. António Xavier de Sousa Monteiro”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1996/1997.
- GUERREIRO, Chantre Jerónimo de Alcântara – *Monsenhor Aloisi-Masela e o Arcebispo de Évora D. Augusto Eduardo Nunes 1910-1920*, Évora, s.n., 1968.
- GUICHARD, François – “O Torne e a Igreja Lusitana no contexto do protestantismo do século XIX”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos* – Actas do colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (Vila Nova de Gaia – 6 e 7 de Maio de 1995), Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.
- GUIMARÃES, Alberto – *A Verdade sobre Afonso Costa*, Lisboa, s.n., 1935.
- GUSDORF, Georges – *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, Paris, Payot, 1983.

- GUSDORF, Georges – *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.
- HENRIQUES, João Miguel – *Cascais do final da Monarquia ao alvorecer da República (1908-1914)*, Lisboa, Edições Colibri e Câmara Municipal de Cascais, 2001.
- HOMEM, Amadeu Carvalho – “Conciliação e Confronto no Discurso Republicano (1870-1890)”, in *Da Monarquia à República*, Viseu, Palimage, 2001.
- HOMEM, Amadeu Carvalho – “Fialho de Almeida, político”, in *História de Portugal* (dir. João Medina), vol. IX, Amadora, Clube Internacional do Livro, 1997.
- HOMEM, Amadeu Carvalho – *A Ideia Republicana em Portugal – O contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva, 1989.
- HOMEM, Amadeu Carvalho – “Ilusões do «cientismo» nos primórdios da sociologia portuguesa”, in *Da Monarquia à República*, Viseu, Palimage, 2001.
- HOMEM, Amadeu Carvalho – *A Propaganda Republicana (1870-1910)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1990.
- HOMEM, Amadeu Carvalho – “A teorização republicana perante o socialismo”, in *Da Monarquia à República*, Viseu, Palimage, 2001.
- HUNT, Lynn – “Revolução Francesa e Vida Privada”, in *História da Vida Privada* (dir. Philippe Ariès e Georges Duby), vol. IV, Porto, Edições Afrontamento, 1990.
- JACQUEMOT, Gérard – «Edmond Lepelletier et la libre pensée à Paris au début de la III République», in *Libre Pensée et Religion Laïque en France – de la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République. Journée d'étude tenue à l'Université de Paris XII – 10 novembre 1979*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1980.
- JOURCIN, Albert – *Prólogo ao Nosso Século 1871-1918*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1981.
- LALOUETTE, Jacqueline – “El anticlericalismo en Francia, 1877-1914”, in *El Anticlericalismo* (Rafael Cruz, ed.), Madrid, Marcial Pons, 1997.
- LALOUETTE, Jacqueline – *La Libre Pensée en France 1848-1940*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997.
- LALOUETTE, Jacqueline – *La République Anticlericale XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- LEAL, Maria Ivone – “Um Século de Periódicos Femininos – Arrolamento de periódicos entre 1807 e 1926”, in *Cadernos Condição Feminina* nº 35, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1992.
- LOPES, Fernando Farelo – *Poder Político e Caciquismo na 1ª República Portuguesa*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.
- LOURENÇO, Cónego Joaquim Maria – *Situação Jurídica da Igreja em Portugal (Análise histórico-jurídica e crítica das relações da Igreja Católica com o Estado Português)*, Coimbra, Editora Limitada, 1943.
- LOURENÇO, Cónego Joaquim Maria – *Testemunho de um Sacerdote*, Vila Nova de Milfontes, s.n., 1983.
- LOURENÇO, Eduardo – *O Complexo de Marx*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979.

- MACEDO, José Adílio Barbosa – “D. António Barroso, Afonso Costa e a Pastoral Colectiva”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VI, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1994.
- MADEIRA, João Manuel Martins – *As Associações de Classe dos Trabalhadores Rurais de Santiago do Cacém, 1910-1914*, Santiago do Cacém, Edições Salpa, 1988.
- MADUREIRA, Arnaldo – *A Questão Religiosa na I República. Contribuições para uma autópsia*, Livros Horizonte, 2004.
- MANDUIT, Anne Marie et Jean – *La France contre la France. La Séparation de l'Église et de l'État: 1902-1906*, Paris, Plon, 1984.
- MARQUES, A. H de – *Correspondência Política de Afonso Costa 1896-1910*, Lisboa, Editorial Estampa, 1982.
- MARQUES, A. H. de Oliveira – *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, 2 vols., Lisboa, Editorial Delta, 1986.
- MARQUES, A. H. de Oliveira – *História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Palas Editores, 1976.
- MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.) – *Parlamentares e Ministros da 1ª República (1910-1926)*, Lisboa, Ed. Afrontamento, 1999.
- MARQUES, A. H. Oliveira (coord.) – *Portugal – da Monarquia para a República*, Lisboa, Ed. Presença, 1991.
- MARQUES, João Francisco – “Para a História do Protestantismo em Portugal”, in Separata da *Revista da Faculdade de Letras*, II série, vol. XII, Porto, 1995.
- MARQUES, João Francisco – “Reacção da maioria católica face à minoria protestante em Portugal”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos* – Actas do colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (Vila Nova de Gaia – 6 e 7 de Maio de 1995), Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.
- MARQUES, João Francisco – “O rigorismo na espiritualidade popular oitocentista – o contributo da *Missão Abreviada*”, in Actas do Colóquio Internacional *Piedade Popular – Sociabilidades – Representações – Espiritualidades*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL, 1999.
- MARQUES, Mário Reis – “Estruturas jurídicas”, in *História de Portugal* (dir. José Mattoso), vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993.
- MARTINEZ, Soares – *A República Portuguesa e as Relações Internacionais (1910-1926)*, Lisboa, Editorial Verbo, 2001.
- MARTINS, Hermínio – *Classe, Status e Poder e outros ensaios sobre o Portugal contemporâneo*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1998.
- MAYEUR, Jean-Marie – «Introduction», in *Libre Pensée et Religion Laïque en France – de la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République*, journée d'étude... 10 novembre 1979, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1980.
- MAYEUR, Jean-Marie – «La foi laïque de Ferdinand Buisson», in *Libre Pensée et Religion Laïque en France...*, cit.
- MAYEUR, Jean-Marie – *La Séparation des Églises et de l'État*, Paris, Éditions Ouvrières, 1991.
- MEDINA, João – «Oh! A República!...» – *Estudos sobre o Republicanismo e a Primeira República Portuguesa*, Lisboa, INIC, 1990.

- MEDINA, João – “Varões republicanos – quatro retratos de vultos políticos da I República: Machado Santos, Afonso Costa, João Chagas e Sidónio Pais”, in *Clio*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, Julho de 1997.
- MENESES, Filipe Ribeiro de – *União Sagrada e Sidonismo – Portugal em Guerra (1916-18)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000.
- MERINO, Julio de la Cueva, – “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, in Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds), *El Anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1998.
- MERINO, Julio de la Cueva – “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910”, in Rafael Cruz (ed), *El Anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, 1997.
- MESURE, Sylvie – “A política positivista. De Auguste Comte à tradição republicana”, in *História da Filosofia Política / 4 – As Críticas da Modernidade Política*, (dir. Alain Renaut), Lisboa, Instituto Piaget, 2002.
- MONGE, Gregório L. de la Fuente – “Clericalismo y Anticlericalismo en México, 1810-1938”, in Rafael Cruz (ed.), *El Anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, 1997.
- MORAIS, J. A. David de – *Senhores e Servas – Um Estudo de Antopologia Social no Alentejo da Primeira Metade do Século XX*, Porto, Edições Afrontamento, 2003.
- MOREIRA, J. Mendes – “A minoria cristã evangélica em finais de oitocentos. Problemas e dificuldades de afirmação e crescimento da Igreja Lusitana nas décadas de 1880 e 1890”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos – Actas do colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (Vila Nova de Gaia – 6 e 7 de Maio de 1995)*, Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.
- MORTIER, Roland – “Prélude à la fête révolutionnaire : la «fête bocagère» dans la poésie descriptive de la fin du XVIIIe. Siècle” in *Les Fêtes de la Révolution – Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974)*, Paris, Société des Études Robespieristes, 1977.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito – *O Concelho de Seia em Tempo de Mudança – dos finais do século XIX ao desabar da 1ª República*, Seia, Escola Secundária de Seia e Câmara Municipal de Seia, 1997.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito – “As Doroteias em Portugal (1866-1910): uma difícil implantação, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1996/1997.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito – *Viver e Morrer em Gouveia nos Alvores do Século XX*, Viseu, s.n., 1996.
- NETO, Vítor – “A. Aires de Gouveia: da ideologia humanitária ao regalismo liberal”, in *Revista de História das Ideias*, nº 11, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras, 1989.
- NETO, Vítor – “A emergência do Estado Liberal e as contradições político-eclesiásticas (1832-1848), in *Revista de História*, Porto, Centro de História da Universidade do Porto, 1988.
- NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- NETO, Vítor – “O nacionalismo católico em Jacinto Cândido”, in *Revista de História das Ideias*, nº 22, Coimbra, I.H.T.I., Faculdade de Letras, 2001.

- NETO, Vítor – “A Questão Religiosa na 1ª República. A posição dos padres pensionistas”, in *Revista de História das Ideias*, nº 9, Coimbra, I.H.T.I./ Faculdade de Letras, 1987.
- NICOLET, Claude – *L’Idée Républicaine en France (1789-1924) – Essai d’histoire critique*, Paris, Éditions Gallimard, 1982.
- NOGUEIRA, Franco – *Salazar – A Mocidade e os Princípios (1889-1928)*, Porto, Livraria Civilização Editora, 2000.
- NOGUEIRA, Irmã Maria do Céu – *História da Revolução e Dispersão da Província Portuguesa* (policopiado), 1973.
- NÓVOA, António – *Le Temps des Professeurs – Analyse socio-historique de la profession enseignante au Portugal (XVIIIe-XXe siècle)*, vol. II, Lisboa, INIC, 1987.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito, “A Assistência aos Combatentes na I Guerra Mundial – Um conflito ideológico”, *Revista Portuguesa de História*, UC, 2006.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito, *Nas Trincheiras da Flandres. Com Deus ou sem Deus, eis a questão*, Edições Colibri, 2010.
- OLIVA, João Luís – *O Domínio dos Césares. Ensino do Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (1836-1910)*, Lisboa, Edições Colibri, 1997.
- OZOUEF, Mona – *L’École, l’Église et la République – 1871-1914*, Paris, Éditions Cana / Jean Offredo, 1982.
- OZOUEF, Mona – *La Fête Révolutionnaire – 1789-1799*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.
- OZOUEF, Mona – *L’Homme Régénéré – Essais sur la Révolution Française*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.
- OZOUEF, Mona – «Le simulacre et la fête révolutionnaire », in *Les Fêtes de la Révolution – Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974)*, Paris, Société des Études Robespierriennes, 1977.
- PABÓN, Jesus – *A Revolução Portuguesa*, Lisboa, Bertrand, s. d.
- PAIS, Armando de Silva – *O Barreiro Contemporâneo – A grande e progressiva vila industrial*, vol. I, Barreiro, Câmara Municipal do Barreiro, 1965.
- PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Porto, Porto Editora, 1991.
- PEIXOTO, Fernando – “A dívida do protestantismo aos Cassels”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos* – Actas do colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (Vila Nova de Gaia – 6 e 7 de Maio de 1995), Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.
- PENTEADO, Pedro – “Para uma história dos santuários portugueses”, in *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular – Sociabilidades, Representações, Espiritualidades*, Lisboa, Fac. de Ciências Sociais e Humanas, 1999.
- PEREIRA, Ana Leonor – *Darwin em Portugal – Filosofia. História. Engenharia Social. (1865-1914)*, Coimbra, Livraria Almedina, 2001.
- PEREIRA, António dos Santos – *O Parlamento e a Imprensa Periódica Beirã em tempos de crise (1851-1926)*, Lisboa, Assembleia da República e Edições Afrontamento, 2002.
- PEREIRA, Carlos Santos – “Fátima na cruzada do século”, in *História*, Ano XXII, Outubro 2000.

- PEREIRA, Miguel Baptista – *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Livraria Almedina, 1990.
- PERES, Damião – *História de Portugal*, vol. VII, Barcelos, Portucalense Editora, 1935.
- PIERRARD, Pierre – *História da Igreja Católica*, Lisboa, Planeta Editora, 1992.
- PIERRARD, Pierre – *L'Église et la Révolution – 1789-1889*, Paris, Éditions Nouvelle Cité, 1988.
- PINTASSILGO, Joaquim – *República e Formação de Cidadãos – A Educação Cívica nas Escolas Primárias da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.
- POLICARPO, João Francisco de Almeida – *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra» (1872-1913)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1977.
- PRIETO, Vicente – “El Concordato Colombiano de 1973”, in *Libertad Religiosa – Actas del Congreso Latinoamericano de Libertad Religiosa, Lima-Perú (Setiembre, 2000)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.
- PRODI, Paolo – *Uma História da Justiça – do pluralismo dos tribunais ao moderno dualismo entre a consciência e o direito*, Lisboa, Editorial Estampa, 2002.
- PROENÇA, P. Álvaro – *Subsídios para a História do Concelho de Loures*, vol. I, Lisboa, 1940.
- QUINTERO, Alejandro Pizarroso – *História da propaganda – Notas para um estudo da propaganda política e de guerra*, Lisboa, Planeta Editora, 1993.
- RAMALHO, Miguel Nunes – *Sidónio Pais Diplomata e Conspirador (1912-1917)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2001.
- RAMOS, A. Jesus – “A Igreja e a I República – A reacção católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-1911”, in *Didaskalia*, 1983.
- RAMOS, Rui – “«O chamado problema do analfabetismo»: as políticas de escolarização e a persistência do analfabetismo em Portugal (séculos XIX e XX)”, in *Ler História*, nº 35, Lisboa, ISCTE, 1998.
- RAMOS, Rui – “Depoimento – o sentido histórico da I República Portuguesa”, in *A República Ontem e Hoje*, III Curso Livre de História Contemporânea – Lisboa, 20 a 25 de Novembro de 2000, Ed. Colibri, Fundação Mário Soares e IHHC da UNL, 2002.
- RAMOS, RUI – *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. VI de *História de Portugal* (coord. José Mattoso), Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.
- REGO, Raul – *História da República*, vols. II e III, Lisboa, Círculo de Leitores, 1986.
- REIG, Ramiro – “El republicanismo popular”, in AA. VV., *El Republicanismo Español*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2000.
- REIS, António – *Raúl Proença – Biografia de um Intelectual Político Republicano* (2 vols.), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- REIS, Bruno Cardoso – vd. FRANCO, José Eduardo.
- REIS, Bruno Cardoso – “Os primeiros cinquenta anos de Fátima”, in *História*, Ano XXII, Outubro 2000.
- RÉMOND, René – *Introdução à História do Nosso Tempo*, Lisboa, Gradiva, 1994.

- RÉMOND, René – *L'Anticléricalisme en France – de 1815 à nos jours*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1976.
- RÉMOND, René – *Une laïcité pour tous*, Paris, Les éditions Textuel, 1998.
- RENAUT, Alain – “Revolução americana, revolução francesa”, in *História da Filosofia Política / 4 – As Críticas da Modernidade Política*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002.
- RIBEIRO, Armando Manuel Barge Bouçon – *Sociabilidades e Marginalidades em Espinho: práticas sociais, culturais e associativas (1889-1915)* – dissertação de Mestrado em História Contemporânea, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.
- RIBEIRO, Lia Sá Paulo – *A Popularização da Cultura Republicana (1881-1910)*, dissertação de mestrado (texto policopiado), Coimbra, Faculdade de Letras, 2003.
- RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – “O centenário henriquino. imagens e ideologia”, in *Revista de História das Ideias*, nº 15, Coimbra, Faculdade de Letras, IHTI, 1993.
- RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – “O cristianismo social de 1848”, in *Revista de História das Ideias*, nº 9, Coimbra, IHTI, 1987.
- RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – *Portugal e a Revolução de 1848*, Coimbra, Liv. Minerva, 1988.
- RICARDI, Andrea – *O Século do Martírio*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002.
- ROBINSON, Richard A. H., “Os Católicos e a Primeira República”, in *A Primeira República Portuguesa – entre o liberalismo e o autoritarismo* (coord. Nuno Severiano Teixeira e António Costa Pinto), Lisboa, Edições Colibri, 2000.
- ROQUE, João Lourenço – “Subsídios para o estudo da criminalidade na região de Coimbra no século XIX – alguns exemplos de «crimes contra a religião» (e outros delitos) no período de 1850-1870”, in *Revista de História das Ideias*, nº 9, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras, 1987.
- ROQUE, João Lourenço – “Subsídios para o estudo da «revolta» em Portugal no século XIX – alguns exemplos de motins (e outras acções de grupo) na região de Coimbra (1840-1860)”, in *Revista de História das Ideias*, nº 7, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras, 1985.
- ROSA, Maria de Lurdes – “«S. Antonio dei Portoghesi»: elementos para a historia do Hospital Nacional Português em Roma (sécs. XIV-XX)”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1993.
- ROSANVALLON, Pierre – *La Démocratie Inachevée – Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Éditions Gallimard, 2000.
- ROSAS, Fernando – “A Primeira República vista pelo Estado Novo e pela oposição democrática”, in *A República Ontem e Hoje – III curso livre de História Contemporânea – 20 a 25 de Novembro de 2000*, Lisboa, Edições Colibri, 2002.
- ROSMANINHO, Nuno – “O anticlericalismo na província: um ferreiro da Bairrada”, in *Actas do Colóquio – O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, s.l., Universidade de Aveiro, 2002.
- SÁ, Víctor de – “Universidades populares na I República”, in *Vértice*, nº 28, Julho 1990.

- SALOMÓN CHÉLIZ, M^a Pilar – “Republicanismo y rivalidad con el clero: movilización de la protesta anticlerical en Aragón 1900-1913”, in *Studia Historica. Historia Contemporánea*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1983.
- SAMUEL, Paulo – “A Águia e o movimento «Renascença Portuguesa»”, in *Revistas Ideias e Doutrinas – Leituras do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.
- SANCHIS, Pierre – *Arraial: Festa de um povo. As romarias portuguesas*, Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1983.
- SANTOS, Alfredo Ribeiro dos – *A Renascença Portuguesa – um movimento cultural portuense*, Porto, Edição Fundação Eng. António de Almeida, 1990.
- SANTOS, António Mário Lopes dos – *Torres Novas na Primeira República*, Torres Novas, Câmara Municipal de Torres Novas, 1992.
- SANTOS, Dr. Francisco Reis – “O movimento republicano e a consciência nacional”, in *História do Regimen Republicano em Portugal* (dir. Luís de Montalvor), vol. I, Lisboa, Emp. Ed. Ática, 1930.
- SANTOS, Luís Aguiar – “A primeira geração da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (1876-1902)”, in *Lusitânia Sacra*, 2^a série, tomo VIII/IX, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1996/1997.
- SANTOS, Luís Aguiar – “O protestantismo em Portugal (séc. XIX-XX): linhas de força da sua história e historiografia”, in *Lusitânia Sacra*, 2^a série, tomo XII, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2000.
- SANTOS, Luís Aguiar – “A transformação do campo religioso português”, in *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.
- SEABRA, Jorge – “O impacto do modernismo em Portugal. O caso dos Estudos Sociais”, in AA. VV., *O CADC de Coimbra, a democracia cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*, Lisboa, Edições Colibri, 2000.
- SERRA, João B. – “Religião e política num espaço rural: Outubro de 1910”, in *Ler História*, nº 11, 1987.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *História de Portugal*, vol. XI – *A Primeira República (1910-1926)*, Lisboa, Editorial Verbo, 1995.
- SERRÃO, Joel – *Da «Regeneração» à República*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990.
- SHWARZ, Samuel – *História da Moderna Comunidade Israelita de Lisboa*, Lisboa, s.n., 1959.
- SILVA, António Manuel S. P. – “Dos prelos como instrumento de missão. A «Boa Imprensa» e a Imprensa Protestante no último quartel do século XIX”, in *Vila Nova de Gaia de há cem anos – Actas do colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (vila Nova de Gaia – 6 e 7 de Maio de 1995)*, Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.
- SILVA, Armando B. Malheiro da – “Os católicos e a «República Nova» (1917-1918): da «Questão Religiosa» à mitologia nacional”, in *Lusitânia Sacra*, 2^a série, tomo VIII/IX, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1996/1997.
- SOARES, Mário – “A minha educação republicana”, in *A Revista* (semanário *Expresso*, 5/10/1990).
- SOBOUL, Albert – *Histoire de la Révolution Française – de la Bastille à la Gironde*, Paris, Gallimard, 1962.

- SOLÉ, Jacques – *A Revolução Francesa em Questão – Novas Perspectivas*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989.
- SOUSA, João Tiago – *A Medicina Forense em Portugal – Contributo para o estudo da criminalidade em Coimbra (1899-1917)*, Coimbra, Mar da Palavra – Edições, 2003.
- SOUSA, Jorge Pais de – *Bissaya Barreto – Ordem e Progresso*, Coimbra, Liv. Minerva Editora, 1999.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel – “Anticlericalismo, religión y política en la Restauración”, in Emilio de la Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1998.
- TEIXEIRA, Nuno Severiano – *O Poder e a Guerra – 1914-1918*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996.
- TINCQ, Henri – “A expansão dos extremismos religiosos no mundo”, in *As Grandes Religiões do Mundo* (dir. Jean Delumeau), Lisboa, Editorial Presença, 1997.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *O Antigo Regime e a Revolução*, Lisboa, Editorial Fragmentos, 1989.
- TORGAL, Luís Filipe – *As “Aparições de Fátima” – Imagens e Representações (1917-1939)*, Lisboa, Temas e Debates, 2002.
- TORTAROLO, Edoardo – *Il Illuminismo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1998.
- VALENTE, Vasco Pulido – *O Estado Liberal e o Ensino – Os liceus portugueses (1834-1930)*, Lisboa, GIS – Instituto Superior de Economia da Universidade Técnica de Lisboa, 1973.
- VALENTE, Vasco Pulido – *O Poder e o Povo – A revolução de 1910*, Lisboa, Publ. Gradiva, 1999.
- VALENTE, Vasco Pulido – “Prefácio” ao livro de Maria Teresa de Souza Botelho e Mello – *Memórias da Condessa de Mangualde – Incursões Monárquicas 1910-1920*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002.
- VAQUINHAS, Irene Maria – “Alguns aspectos da vida quotidiana num colégio feminino do século XIX: o caso do Real Colégio Ursulino das Chagas de Coimbra (1874-1880)”, in *Gestão e Desenvolvimento*, 5/6, Viseu, UCP – Centro Regional das Beiras – Pólo de Viseu, 1996-1997.
- VAQUINHAS, Irene – “A Mulher e o Poder. Poderes da Mulher – visão histórica”, in *A Mulher e o Poder. Comunicações de um Seminário*, Cadernos da Condição Feminina, nº 20, 1987.
- VAQUINHAS, Irene – *Violência, Justiça e Sociedade Rural – Os campos de Coimbra, Montemor-o-Velho e Penacova de 1858 a 1918*, Porto, Edições Afrontamento, 1996.
- VAZ, Luís, – *Clericais e Livres Pensadores – O Grande Confronto -1895-1937*, Lisboa, Edição do Grémio Lusitano, 2002.
- VENTURA, António – *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal – As Convergências Possíveis (1892-1910)*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000.
- VENTURA, António – “A Contestação ao Centenário Antoniano de 1895”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo VIII/IX, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 1996/1997.
- VIANA, Maria Albertina Nunes – *Eduardo Moreira – um construtor da diferença* (policopiado), Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 1999.
- VICENTE, António Pedro – “Conflitos académicos durante a 1ª República – Professores acusados de ofensas às instituições democráticas. 1919”, in *Universidade(s) – História. Memória. Perspec-*

- tivas*, Actas do Congresso “História da Universidade” (no 7º centenário da sua fundação), vol. 5, Coimbra, s.n., 1991.
- VIDIGAL, Luís – *Cidadania, Caciquismo e Poder – Portugal, 1890-1916. Estudos*, Lisboa, Livros Horizonte, 1988.
- VIEIRA, Cónego José Fernandes – *Imprensa Católica na Diocese de Viseu*, Viseu, Livraria Jornal da Beira, 2001.
- VIEIRA, David Gueiros – *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, Brasília, Universidade de Brasília, 1980.
- VIEIRA, Maria Manuel – “Letras, artes e boas maneiras: a educação feminina das classes dominantes”, in *Análise Social*, nº 120 (4ª série), 1993.
- VIEIRA, Maria do Pilar S. A. – “Congregação do Bom Pastor (Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor)”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.
- VILAÇA, Alberto – *Resistências Culturais e Políticas nos Primórdios do Salazarismo. Realidades Coimbrãs e Outras*, Coimbra, Campo das Letras, 2003.
- VILLARES, Artur – *As Congregações Religiosas em Portugal (1901-1926)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.
- VOVELLE, Michel – *A Mentalidade Revolucionária – Sociedade e Mentalidades na Revolução Francesa*, Lisboa, Edições Salamandra, 1987.
- WHEELER, Douglas L. – *História Política de Portugal de 1910 a 1926*, Mem-Martins, Publ. Europa-América, s.d.
- WINOCK, Michel – *O Século dos Intelectuais*, Lisboa, Ed. Terramar, 2000.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abreu, Eduardo de – 94, 102, 113, 129
Abreu, José de – 548
Abreu, Manuel Francisco Dinis de – 564
Abreu, Teixeira de – 559
Afonso XIII (Rei de Espanha) – 412
Agostinho, José – 318
Aguiar, Joaquim António de – 17, 41, 44, 171, 401, 429
Aguiar, Pe. Óscar de – 135
Aguilhon, Maurice – 26, 116
Aiuti, D. Andrea – 28
Albuquerque, Fernando – 310
Alexandre, Pe. Joaquim Duarte – 141
Almeida, António José de – 118, 264, 548, 554, 577
Almeida, Cón. Jordão de – 44, 468
Almeida, Fialho de – 255, 258, 310, 559
Almeida, J. A. Moreira de – 44, 80, 152, 249, 316-317, 324, 369, 464-465, 467
Almeida, Luz de – 302, 307
Almeida, Pe. Maximiano de – 478
Almeida, Pe. Olímpio Rodrigues de – 184
Aloisi-Masella, Mons. Bento – 96
Alpoim, José Maria de – 38, 44, 464
Alves, Pe. Francisco Manuel – 240
Alves, Pe. Luís Ferreira – 109

Alves, Raimundo – 550
Amaral, Ferreira do – 268
Amor, Antunes – 518
Amorim, Leite de – 58
Anjo, César – 525
Araújo, Domingos de Gusmão – 532
Arendt, Hannah – 314
Arriaga, Manuel de – 153, 384, 479, 520
Arruela, José de – 317, 561, 566, 570
Azaña, Manuel – 94
Azevedo, Pe. L. Gonzaga de – 44

B

Barbosa, Pe. Acácio – 179
Barreto, Bissaya – 302
Barreto, Correia – 380, 430, 457
Barreto, Silva – 513
Barros, João de – 444, 500, 513
Barroso, D. António – 50, 72-73, 133, 154-155, 220
Bastos, José Pereira da Costa – 120
Beja, Pe. José Fino – 263
Belaunde, Víctor Andrés – 35
Belo, D. António Mendes – 64, 69, 112, 133, 152, 195, 199, 229, 249-251, 253-254, 294, 326, 528
Bento V – 232
Bergson, Henri – 579

- Blanqui, Auguste – 501
 Boaventura, Manuel – 140
 Bocage, Manuel Maria Barbosa do – 437
 Bombarda, Miguel – 31, 39, 334, 431, 519
 Bonaparte, Napoleão – 91, 165
 Borges, França – 38, 119, 126, 223, 284, 288, 506
 Borges, José França Borges – 223, 386
 Borges, Pe. Francisco – 207-211
 Borromeu, Carlos – 443
 Bossi, Emílio – 260
 Botto-Machado, Fernão – 106, 288, 326, 461
 Botto-Machado, Pedro – 469
 Bourget, Paul - 579
 Braga, Alexandre – 194, 250, 454, 456, 566
 Braga, Luís de Almeida – 532
 Braga, Teófilo – 22, 35, 399, 464, 473, 560
 Branco, Matos – 530
 Branco, Pe. Joaquim – 523
 Brandão, Raul – 28, 33, 99, 202, 287, 311-312, 316, 349
 Briand, Aristide – 91, 127, 215-216, 218
 Brito, Francisco José Ribeiro de Vieira e – 325
 Bruno, Sampaio – 22, 80, 204, 261, 269, 560
 Buisson, Ferdinand – 36, 91, 333
- C**
- Cabral, José Augusto Mendes – 528-529
 Cabral, Pe. Eduardo Ribeiro – 181
 Cabral, Pe. Luís Gonzaga – 49, 102, 328
 Caldas, José – 30
 Calles, Elias – 278-279
 Calmon, Rosa – 30
 Camacho, Brito – 254, 326, 506, 554
 Carvalho, Alberto Martins de – 252, 543
 Carvalho, David Luna de – 365
 Carvalho, Joaquim Ribeiro de – 115, 309
 Carvalho, Xavier de – 283
 Cassels, Diogo – 168-169, 171
 Castro, Álvaro de – 197
 Castro, José Augusto de – 268, 520, 530
 Castro, José de – 417, 445, 482
 Castro, Manuel Ferreira de – 547
 Castro, Pimenta de – 146, 152, 251, 253, 274, 279, 316, 384, 386-387, 420, 457, 495, 513, 578
 Catroga, Fernando – 7, 12, 18, 20, 23-25, 37, 56, 127, 204, 285, 288, 312, 429, 431, 442, 444, 461, 466, 487, 498, 501, 515, 517, 571
 Cavour, Camillo – 79
 Cerejeira, D. Manuel Gonçalves – 323, 423
 Cerqueira, Pe. Benjamim – 563
 Chagas, João – 140, 276, 307, 376
 Chaves, Ferraz – 570
 Chorão, José Pedro Dias – 149
 Cid, Matos – 426
 Claro, António – 90, 262, 264, 312
 Claudel, Paul – 579
 Clemenceau, Georges – 348
 Coelho, Domingos Pinto – 513
 Coelho, Latino – 23
 Coelho, Trindade – 148
 Coimbra, Leonardo – 315, 502, 504, 520, 522
 Collaço, Magalhães – 81, 86
 Combes, Émile – 25, 91, 499
 Comte, Auguste – 23, 127, 428
 Correia, António Pádua – 134
 Correia, Joaquim Manuel – 397
 Correia, Pe. Eduardo – 65
 Cortesão, Jaime – 315, 502
 Cortesão, Joaquim – 309, 549
 Cortina, Manuel Suárez – 26
 Corujos, Pe. José Francisco – 132
 Costa, Afonso – 23, 38, 43-44, 47, 70, 74, 82, 84, 86, 90, 99, 102, 105, 112-114, 116, 119, 126, 129, 133, 145, 154, 159, 173, 180, 194-195, 197, 216, 222, 227, 236, 250, 256, 267, 274, 279, 281, 287, 296, 299, 312, 315-316, 335, 347, 358, 368-369, 379, 381, 406, 411, 419, 427, 430-431, 440-441, 465, 473, 479, 512-513, 548, 554, 557, 560-561, 565
 Costa, António Leite da – 523-524
 Costa, Artur – 49, 82, 362
 Costa, Cunha e – 37
 Costa, José Soares da Cunha e – 440, 464-465, 566
 Couceiro, Henrique Paiva – 116, 134, 136, 138-139, 141, 199
 Couto, Manuel – 396

Créquie, Guy – 127
 Cruz, Francisco – 530-531
 Cruz, Manuel Braga da – 18, 83
 Cruz, Pe. José António Marques da – 132
 Cunha, D. Manuel Baptista da – 155
 Cunha, José Anastácio da – 203

D

Danton, Georges – 519
 Darwin, Charles – 22, 282
 Dias, Carlos Malheiro – 161, 562, 577
 Dias, José do Patrocínio Dias – 410
 Dias, Pe. Henrique Duarte – 125
 Dias, Pe. José Maria – 193
 Díaz Mozaz, José Maria – 28
 Diaz, Porfirio – 93
 Dinis, Pe. Agnelo Monteiro – 146, 345
 Dreyfus, Alfred – 91
 Durkheim, Émile – 428

E

Eliade, Mircea – 444, 471

F

Falcão, Paulo – 261
 Falloux, Alfred – 497
 Farinha, Pe. Santos – 82
 Fernandes, Pe. Manuel – 477
 Ferreira, António Matos – 8
 Ferreira, Cón. Miguel – 197
 Ferreira, D. António Alves – 210
 Ferreira, Dias – 460
 Ferreira, João – 44
 Ferreira, Maria de Fátima da Cunha de Moura – 460
 Ferreira, Pe. Joaquim Maria – 109
 Ferry, Jules – 498
 Ferry, Luc – 17
 Feuerbach, L. – 127
 Figueiredo, Mário de – 388
 Figueiredo, Pe. Avelino de – 455
 Filho, Homem Cristo – 164

Fonseca, Alberto Dinis da – 120
 Fonseca, Alfredo da – 334
 Fonseca, Álvaro Dinis da – 120
 Fonseca, Pe. Joaquim da – 125, 238
 Fonseca, Tomás da – 126-127, 282, 314, 337, 419, 450, 514, 518, 535-536, 538, 541, 548
 Fontinha, Pe. Rodrigo Fernandes – 92, 494
 Fortes, Agostinho – 288
 Fragues, Pe. Alfredo – 159
 Franco, Anselmo – 85
 Franco, João – 38, 462, 558-559
 Fratel, Manuel – 462
 Frazão, César – 549
 Freire, Brancaamp – 41
 Freire, Casimiro – 503
 Freitas, António Luís de – 138
 Freitas, João José de – 31, 45, 82, 512
 Freitas, José Vicente de – 388
 Freitas, Luís António Gonçalves de – 463
 Freitas, Maldonado – 386-397
 Freud, Sigmund – 440
 Furet, François – 13

G

Gama, Constança Teles da – 566
 Garcia, Manuel Emídio – 18, 560
 Gard, Roger Martin du – 513
 Garnel, Maria Rita – 431
 Garrett, Almeida – 148
 Garrett, Gonçalo de – 267
 Gaspar, Pe. – 183
 Germano, Pe. – 207
 Giraldes, Manuel Nunes – 79
 Gomes, Azevedo – 430
 Gomes, J. Pinharanda – 120
 Gomes, José Maria – 556
 Gomes, Manuel – 219, 373
 Gomes, Pe. João Evangelista Pereira – 140
 Gomes, Pe. João Lages – 343
 Gomes, Ricardo Pais – 192
 Gomes, Sousa – 80
 Gomes, Teixeira – 159, 338
 Gonçalves, Caetano – 567

Gonçalves, João – 427
 Gonçalves, Pe. António da Silva – 60-61, 340
 Gonçalves, Pe. António José da Silva – 153, 566
 Gonçalves, Pe. Silvestre – 179
 Gouveia, D. António Ayres de – 232
 Gouveia, Pe. Leonilde de – 298
 Gouveia, Pedro – 473
 Grainha, Manuel Borges – 162, 333, 338, 446, 535
 Guerra, Carrasco – 464
 Guesde, Jules – 277, 294
 Gusdorf, Georges – 206

H

Haechel, Ernst – 282
 Hartzell, Joseph – 172
 Henrique (Infante) – 429
 Henriques, Afonso – 408
 Herculano, Alexandre – 18, 20, 429

J

Jacinto, Pe. Rafael – 377
 Jesus, Frei António de – 135
 Junqueiro, Guerra – 14, 99, 287, 535

K

Kalley, Robert Reid – 168

L

Lalouette, Jacqueline – 27
 Leal, Cunha – 313
 Leal, Gomes – 260
 Leão XIII – 16, 68, 276, 285
 Leão, Eusébio – 51
 Leite, Duarte – 153, 309
 Lemierre, Antoine-Marin – 443
 Lemos, Francisco Correia de – 142
 Leote, Melo – 222
 Leotte, Tavares – 103, 358
 Lerroux, Alejandro – 93
 Lima, Adolfo – 516
 Lima, Jaime Magalhães – 258, 306, 308, 436

Lima, Sebastião de Magalhães – 23-25, 134, 270, 283, 285, 288, 294, 296, 438, 457, 513, 541
 Lopes, Artur Ribeiro – 258
 Lopes, Joaquim Fernando – 540
 Lopes, Pe. José Patrício – 200
 Loureiro, Pe. José Gomes – 120
 Lourenço, António – 312
 Lourenço, Joaquim Maria – 542
 Loyson, Frei Jacinto – 205

M

Macedo, Pe. José Agostinho de – 437
 Machado, Bernardino – 38, 96, 99-100, 102, 129-130, 132, 146, 158, 160, 172-173, 199, 256, 262, 283, 316, 347, 369, 425, 430, 453, 501, 503
 Machado, Pe. António – 200
 Macieira, António – 142, 194, 295, 393, 479
 Madureira, Joaquim – 102
 Magalhães, Alfredo de – 59, 111, 341
 Magro, Abílio – 141
 Magro, Pe. João – 141
 Maia, Pe. Carlos – 125
 Malon, Benoit – 23
 Mamede, Pe. – 189
 Manuel II (Rei de Portugal) – 38, 411
 Maritain, Jacques – 579
 Marques, A.H. Oliveira – 286, 292, 465
 Marques, Pe. Pinheiro – 124, 397
 Marques, Teresa de Jesus – 331
 Martins, Júlio – 551
 Martins, Manuel – 314
 Martins, Oliveira – 32
 Masella, Mons. Aloisi – 133, 180, 201, 349
 Matias, Pe. Júlio – 123
 Matos, D. José Alves de – 199
 Matos, D. Manuel Vieira de – 120, 130, 148-149, 152, 155, 189, 337, 452, 541, 555
 Matos, Júlio de – 22
 Matos, Lourenço de – 44
 Matos, Sara de – 46, 433-434
 Matoso, D. José Alves – 97, 542
 Maximiliano (imperador do México) – 320

Mayeur, Jean-Marie – 26
 Medeiros, Francisco José de – 310
 Meireles, Pe. António A. Castro – 146, 153, 454
 Melo, Sebastião José de Carvalho e (Marquês de Pombal) – 17, 34, 39, 41
 Mendes, Adelino – 137
 Mendes, Carlos – 120
 Mendes, Gastão Correia – 553
 Mendes, Pe. Manuel Jacinto – 563
 Merry del Val, Mons. Rafael – 90
 Michelet, Jules – 36, 428-429
 Miguel I (Rei de Portugal) – 18, 135
 Miguens, Matos – 448
 Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti de – 427, 502
 Moniz, Egas – 362
 Montalembert, Charles de – 79
 Monteiro, D. António Xavier de Sousa – 28-29
 Monteiro, Manuel – 425
 Motta, Pe. António Ferreira da – 180
 Moura, Maria Lúcia de Brito – 7-9, 11

N

Neto, D. José Sebastião – 128
 Neto, Pe. Duarte – 199
 Netto, Marreiros – 221-222
 Neves, Cassiano – 246, 549
 Neves, José Nascimento – 225
 Neves, Pe. Manuel Joaquim Ferraz das – 213
 Nicolet, Claude – 35
 Nietzsche, F. – 127
 Nogueira, Maria do Céu – 328
 Nogueira, Sá – 550
 Noronha, D. Francisco de – 211
 Nóvia, António – 504
 Nunes, Jacinto – 283, 326, 381, 554, 560

O

Oliveira, João Caetano de – 246
 Oliveira, Nunes – 550
 Oliveira, Pe. Camilo de – 243
 Oliveira, Pe. José de – 104
 Orleães, Amélia de – 158
 Osório, Ana de Castro – 283

Osório, Pinto – 545
 Ozouf, Mona – 427, 429, 440

P

Pabón, Jesus – 46
 Pais, Armando da Silva – 424
 Pais, Sidónio – 18, 155, 422, 578
 Paraíso, Albertina – 464
 Pascoaes, Teixeira de – 315
 Paul, José Gonçalves – 542
 Pedro IV (Regente e Rei de Portugal) – 400
 Pedrosa, Alves – 388
 Peguy, Charles – 579
 Pelote, Pe. Francisco Marques – 139
 Pereira, António Francisco – 387
 Pereira, Pe. Augusto José – 118
 Pereira, Sá – 326, 381, 552
 Piçarra, Ladislau – 428
 Pimenta, Alfredo – 252, 494, 512
 Pimentel, Estêvão da Cunha – 159
 Pimentel, Pe. Augusto – 477
 Pina, D. Manuel Correia de Bastos – 50
 Pinheiro, José Luís Mendes – 507
 Pinheiro, Pe. José Bailão – 332
 Pinto, Gama – 334
 Pinto, Gouveia – 427
 Pinto, Moura Alberto – 254, 356
 Pio VII – 91
 Pio IX – 15, 19, 30, 232, 322
 Pio X – 16, 90, 96, 164, 216, 218
 Pio XI – 216
 Pires, Pe. Manuel Bernardo – 477
 Policarpo, João Francisco de Almeida – 16
 Pontes, Pe. Joaquim Martins – 200
 Pratas, José Casaleiro – 234-235, 237
 Preto, Rolão – 532
 Proença, Raul – 37, 317, 436, 478, 520

Q

Quental, Antero de – 17
 Quinet, Edgar – 36, 429

R

Ramiro, Pe. – 182
Ramos, Rui – 37
Rattazzi, Maria – 402
Rebordão, Pe. José de Almeida – 188
Reis, Cândido dos – 39, 431
Reis, Cunha – 473
Reis, Luís da Câmara – 39, 313
Reis, Pe. Jacinto dos – 416
Reis, Pe. João Barata dos – 75
Relvas, José – 158
Rémond, René – 465
Renaut, Alain – 14
Ribeiro, Hintze – 30
Ribeiro, Pe. Henrique – 205
Ribeiro, Tomás – 205
Ricca, Cón. Alberto – 105
Rios, Fernando de los – 93
Rodrigues, Daniel – 305, 549, 551
Rodrigues, Pe. José – 118
Rodrigues, Pe. Manuel António – 563
Rodrigues, Rodrigo – 493, 512, 545
Rodrigues, Samuel – 460
Rodrigues, Urbano – 126
Roquete, Henrique – 334
Rosas, Fernando – 13
Rousseau, Jean-Jacques – 427, 502
Rouvier, Maurice – 348
Rudolfo, (príncipe da Áustria) – 320
Ruiz, Manuel Delgado – 277-278

S

Sá, Pe. Casimiro Rodrigues de – 81, 92, 102, 427, 514, 540
Saint-Just, Louis Antoine de – 502
Salazar, António de Oliveira – 302, 388, 423, 578
Salgado, Heliodoro – 288, 302, 431
Salomão, (padre) – 397-398
Santos, Francisco Moreira dos – 350
Santos, Júlio Correia dos – 546
Santos, Luís Aguiar – 176
Santos, Machado – 141, 264, 286, 302, 305, 550, 569

Santos, Manuel Mendes da Conceição – 120
Santos, Mons. Elviro dos – 82, 133, 195
Santos, Pe. Luís dos – 470
Santos, Pe. Manuel Pinto dos – 205
Santos, Tomás dos – 547
Sarrien, Ferdinand – 348
Seabra, Eurico de – 75, 133, 221, 476, 479
Sequeira, Pe. João Jacinto – 239, 403
Sérgio, António – 315, 317, 520
Seródio, Pe. Manuel António – 208
Serrão, Pe. Marques – 465
Silva, Alfredo da – 171, 173
Silva, Aníbal Rodrigues da – 387
Silva, M. Abúndio da – 32, 43, 66, 68, 177, 216, 220, 313, 466
Silva, Manuel Francisco da – 525
Silva, Manuel Luiz Coelho da – 220
Silva, Pe. João Ferreira da – 184, 206-208
Silva, Pe. Joaquim Nogueira da – 237-238
Silva, Pe. José Pedro da – 212
Silveira, Mouzinho da – 287
Simões, António Augusto Costa – 333
Simões, Pe. César – 145
Simões, Pe. Eduardo – 208
Soares, Mário – 13
Soares, Pe. João Lopes – 212-213, 542
Sobral, Maria – 529-530
Sousa, Alfredo – 109
Sousa, Benevenuto de – 267
Sousa, José Fernando de – 326
Sousa, José Ferreira Marnoco e – 460
Sousa, Pe. António Nunes de – 211
Sousa, Teixeira de – 38, 43, 81
Spencer, Herbert – 22, 282

T

Tavares, Pe. Guilherme – 182, 477
Teixeira, Alfredo Pinto – 509
Teixeira, Pe. Cândido da Silva – 110
Teles, Basílio – 318, 560
Tobias, (padre de Samora Correia) – 344
Tocqueville, Alexis de – 310, 319
Tonti, Mons. Julio – 80, 96

Torres, Alberto Pinheiro – 58, 260

Tortarolo, Edoardo – 17

V

Valente, Vasco Pulido – 137, 140, 310

Van-Zeller, Ricardo – 328

Vargas, Afonso – 514

Vasconcelos, Augusto de – 545

Vasconcelos, Casimiro de – 336

Vasconcelos, D. Sebastião Leite de – 29, 75

Vasconcelos, Joaquim – 503

Vasconcelos, Sebastião de – 58

Veiga, Antero – 548

Veiga, José Manuel – 204

Verissimo, José – 317

Viana, Bartolomeu Lemos – 522

Vieira, Augusto José – 453

Vieira, José Fernandes – 424

Vieira, Manuel – 168

Vieira, Pe. Alves – 50-51

Vieira, Pe. Salomão – 135

Vilhena, Júlio de – 79-80

Villares, Artur – 338

Villiers, Sir Francis – 102

Vischering, Maria Droste Zu - 276

Vovelle, Michel – 26, 444

W

Waldeck-Rousseau, Pierre – 25, 91

X

Xavier, Pe. Francisco Nunes – 183, 206

ÍNDICE TOPONÍMICO

A

Abrantes – 256, 289, 297, 518, 530

Alvega – 437

Pego – 382

Tramagal – 289

Açores – 281, 288, 291, 293, 559

África – 73, 88, 455

Águeda – 290

Espinhel – 290

Recordães – 135

Segadães – 269

Aguiar da Beira – 224

Alandroal – 145

Santiago Maior – 486

Albergaria-a-Velha – 63, 425

Albufeira

Paderne – 291, 488

Alcácer do Sal – 559

Alcanena – 244, 246, 275-277, 421

Alcobaça – 122, 290, 309, 410, 426

Alpedriz – 64, 122, 386

Alcochete – 251, 289, 392

Alcoutim

Martinlongo – 200

Alemanha – 131, 160, 453

Berlim – 164

Alenquer – 268, 278, 351, 440, 549

Aldeia Galega da Merceana – 289

Aldeia Gavinha – 289

Meca – 351

Ventosa – 564

Algarve – 77, 115, 182, 201-202, 220, 227

Alijó

Casal de Loivos – 212

Almada – 270, 289, 301, 319, 321, 380, 387

Cacilhas – 387

Caparica – 289

Monte da Caparica – 301

Almeida

Nave de Haver – 383

Alpiarça – 289, 446

Alter do Chão – 291

Alvito – 526

Vila Nova da Baronia – 526

Amarante – 221, 319

Ataíde – 76

Vila Chã – 354, 359

Amares – 449

Barreiros – 106

S. Paio de Seramil – 123

Santa Maria do Bouro – 364

América – 332

América do Sul – 93

América Latina – 10, 93

- Anadia – 126
 Aguiçim – 476
 Arcos – 64
 Angola – 110
 Soyo (antigo Santo António do Zaire) – 288
 Sumbe (antigo Novo Redondo) – 288
 Angra do Heroísmo – 131, 145, 192, 200, 228-229, 240, 312, 364-365, 445, 482
 Raminho – 240
 Ansião – 426
 Arcos de Valdevez – 268, 401
 Gondariz – 146
 Soajo – 322
 Arganil – 133, 426, 548
 Cepos – 479
 Teixeira – 479
 Vila Cova de Alva – 356
 Argentina – 464
 Arouca – 145, 180, 188, 311, 425, 518
 Rossas – 192
 Arraiolos – 291
 Arruda dos Vinhos – 426
 Ásia – 88
 Áustria – 320
 Viena – 199
 Aveiro – 63, 78, 135, 137, 144, 145, 157, 228-230, 256, 269, 303, 322, 337, 364, 371, 376, 398, 425, 509
 Aradas – 64, 230
 Cacia – 213
 Eixo – 320
 Ois da Ribeira – 252
 Oliveirinha – 397
 Avis
 Benavila – 487
 Azambuja – 179, 209
 Alcoentre – 207, 208
- B**
- Barcelos – 168, 307, 427, 451
 Barqueiros – 45
 Cossourado – 525
 S. Martinho de Vila Frescainha – 53
 Ucha – 344, 351
 Barreiro – 166, 289, 416, 422-423
 Lavrado – 416, 422
 Palhais – 416, 422
 Beira – 127, 210, 312, 315
 Beira Alta – 259, 292
 Beja – 29, 55, 74, 128, 147, 228, 265, 291, 326, 364, 426, 437, 461
 Bélgica – 131, 466, 507, 532, 534-535
 Bruxelas – 532
 Huy – 507, 532-533
 Belmonte – 477
 Caria – 202, 481
 Benavente – 319, 344
 Samora Correia – 344
 Bombarral – 473
 Carvalhal – 222, 265, 277
 Borba – 291
 Boticas
 Covas – 360
 Braga – 33, 59, 65, 80, 90, 109, 120, 128, 131, 140, 152-153, 213, 228-229, 251, 261, 265, 268, 307, 318, 321, 327, 335, 338, 352, 354, 360, 364, 375, 380, 384, 393, 396, 401, 403, 405, 412-413, 442, 451, 457, 507-508, 540-542, 545, 555
 Arentim – 65
 Montariol – 34
 S. José de S. Lázaro – 109
 S. Julião dos Passos – 179
 Tadim – 140
 Bragança – 29, 31, 45, 57, 62, 82, 108, 110, 123, 128, 134, 136, 138, 181, 189, 207, 225, 228, 230, 286, 302, 307, 311, 331-332, 353-354, 364, 383, 403-404, 426, 481, 518, 522, 539, 541, 546, 555
 Deilão – 136
 Meixedo – 123
 Rio de Onor – 136
 Brasil – 30, 65, 80, 94, 124, 141, 168, 170, 199, 200-201, 316, 464, 469, 534
 Manaus – 49
 Mariana – 163
 Pará – 332

- Rio de Janeiro – 168, 199-200, 360
São Paulo – 199-200
- C**
- Cabeceiras de Basto – 140, 290, 448, 554
Cadaval – 289, 297, 549
 Vilar – 297-298
Caldas da Rainha – 275, 290, 292, 386-387, 397, 421, 575-576
 Santa Catarina – 146, 345, 396, 404, 407, 470
Câmara de Lobos
 Estreito de Câmara de Lobos – 342, 485
Caminha – 290
 Moledo – 394
Cantanhede – 290
Carrazeda de Ansiães – 189, 221, 568
 Fontelonga – 480
 Pereiros – 189, 354
 Pombal – 393
 Ribalonga – 122
Carregal do Sal – 290
 Oliveira do Conde – 292
Cartaxo
 Valada – 289
Cascais – 266, 289, 301, 415
 Alcabideche – 180, 274, 415
 Carcavelos – 362, 415, 420
 S. Domingos de Rana – 361, 415, 420
Castelo Branco – 99-100, 119, 139, 145, 148-149, 219, 223, 228-229, 281, 290, 294, 303, 364, 377, 389, 413, 423, 442, 447, 553, 560, 563
 Cebolais de Cima – 139, 281
 Escalos de Cima – 449
 Lousa – 75-76
 Monforte da Beira – 157
Castelo de Paiva – 145, 290
 Raiva – 188
Castelo de Vide – 291, 293, 296
Castro Daire – 365
 Gosende – 192
Castro Marim
 Azinhal – 275, 277, 421, 452
Celorico da Beira – 212, 522
 Minhocal – 120
 Salgueirais – 522
 Velosa – 184
Celorico de Basto – 59, 354, 359, 427
 Ribas – 354
 Vale de Bouro – 354
Chamusca – 322, 380-382, 386, 389, 552-553, 560, 575-576
Chaves – 119, 136, 139, 290, 411
 Outeiro Seco – 346
 Valdanta – 525
Cinfães – 224, 466, 547
Coimbra – 33, 57, 65, 97, 103, 106, 109, 116, 120, 122, 128, 141, 145, 160, 183, 228-229, 236, 238, 256-257, 260, 278, 280, 290, 292, 302-304, 308, 312, 330-331, 343, 348, 350, 353-356, 358, 364, 369, 374, 386, 398, 407, 414, 421, 423, 426, 432, 448, 450, 452, 455, 481, 502, 508, 534, 536, 540, 542, 549
 Lamarosa – 290
 S. Paulo de Frades – 109
 Santo António dos Olivais – 230, 348
 Souselas – 116
Colômbia – 93
Condeixa-a-Nova – 374, 426
 Zambujal – 406, 423
Constância – 267, 289
 Montalvo – 241
Coruche – 145, 289
Covilhã – 148, 183, 263, 290, 303, 313, 416-417, 423, 448, 486, 500
 Paul – 190
 Tortosendo – 148-149, 267
 Unhais da Serra – 448
- E**
- Elvas – 113, 404, 465, 477, 564
 Santa Eulália – 424
Entroncamento – 51, 132, 289
Espanha – 50, 55, 65, 93, 119, 138, 140, 277, 279, 310, 368, 412, 471, 532, 534-535
 Aiamonte – 312
 Astúrias – 277
 Badajoz – 310

- Barcelona – 11, 46, 277, 471, 574
 Catalunha – 400
 Galiza – 141
 La Guardia – 535
 Levante – 277
 Madrid – 277, 316
 Málaga – 277
 Toledo – 164
 Tuy – 140, 337, 535
 Vigo – 124, 153, 332
 Espinho – 231, 243, 256, 427
 Esposende – 115, 140, 362, 427, 522
 Fão – 301
 Forjães – 522
 Marinhas – 140
 Estarreja – 101, 425
 Pardilhó – 230
 Veiros – 296
 Estremoz – 296, 301
 Estados Unidos da América – 158, 168, 172, 200, 534
 Baltimore – 163
 Boston – 163
 Nova Iorque – 163
 Virgínia – 14
 Washington – 158
 Europa – 10, 26, 157-159, 163, 332
 Évora – 97, 111, 120, 144, 155, 180, 182, 203, 219, 228-229, 251, 259, 278, 286, 291-292, 296, 336-337, 364, 389, 414, 457, 473, 508, 540
 Machete – 252
 S. Miguel de Machede – 243
- F**
- Faro – 228-229, 240, 291, 302, 364, 437, 536
 S. Brás de Alportel – 230, 344
 Santa Bárbara de Nexe – 230, 239-240, 243-244, 350, 403
 Felgueiras – 76, 290
 Rande – 76
 Ferreira do Alentejo – 291
 Ferreira do Zêzere – 145, 199, 289
 Figueira da Foz – 111, 145, 219, 235, 239, 267, 280, 290, 308, 329, 372, 376, 395, 434, 452-453, 486, 506-507, 533, 549
 Alqueidão – 329-330
 Brenha – 349, 407-408, 489
 Buarcos – 125, 170, 219, 236, 238-239, 372, 374, 383, 549
 Ferreira-a-Nova – 309
 Lavos – 237
 Paião – 76, 234-239, 242, 268
 Quiaios – 238, 408
 Santana – 395
 Tavarede – 376
 Vila Verde – 203
 Figueira de Castelo Rodrigo – 551
 Freixedas do Torrão – 118
 Quintã de Pêro Martins – 118
 Reigada – 551
 Figueiró dos Vinhos – 108
 Fornos de Algodres – 152, 321
 França – 10, 13, 17, 19, 25-26, 90-91, 94-95, 127, 129, 131, 141, 157-160, 164, 167, 190, 207-208, 215-216, 227, 276-277, 294, 313, 322, 333, 348, 399, 408-409, 412, 456, 463, 471, 482
 Paris – 332-333, 347, 401, 412, 490, 497-498, 500, 521, 562, 572, 577
 Quercy – 444
 Somme – 409
 Freixo de Espada à Cinta – 57, 77, 122, 207, 221, 226, 307, 403
 Ligares – 207, 226, 230
 Mazouco – 226
 Poiães – 226
 Funchal – 291, 293, 342, 361, 364, 485
 Monte – 146, 228-229
 Fundão – 125-126, 149, 188, 242, 290, 320, 478, 542
 Aldeia Nova – 188
 Bogas de Baixo – 283
 Bogas de Cima – 323
 Silvares – 283

G

Gavião – 291
 Gibraltar – 164
 Góis – 123, 145-146
 Candosa – 145
 Colmeal – 123
 Vila Nova do Ceira (antiga Várzea) – 123, 489
 Golegã – 289
 Gondomar – 73, 257, 303, 451
 Melres – 340
 S. Cosme – 73
 S. Pedro da Cova – 340-341
 Gouveia – 212-213, 265, 294, 303, 311, 381, 403, 469, 480, 483, 524, 528-529
 Aldeias – 213, 378
 Cativelos – 521
 Figueiró da Serra – 213, 378
 Lagarinhos – 213
 Melo – 183
 Moimenta da Serra – 213
 Ribamondego (antiga Cabra) – 324, 346
 São Paio – 183
 Vila Cortês da Serra – 183, 206, 230
 Vila Nova de Tazem – 395
 Grândola – 289
 Guarda – 57, 97, 101, 114, 120, 138, 147-149, 152, 155, 183, 189, 199, 201, 224-225, 228, 233, 262, 267, 280, 290, 323, 332, 348, 354, 362, 364, 418, 462, 495, 537, 539, 542, 555
 Aldeia do Bispo – 121, 477
 Aldeia Nova da Teixeira – 418
 Arrifana – 138
 Avelãs de Ambom – 138
 Castanheira – 363
 Gonçalo – 144, 477
 Maçainhas – 138
 Marmeleiro – 363
 Pero Soares – 138
 Porcas – 144
 Porto da Carne – 138
 Pousade – 356
 Póvoa do Mileu – 410

Rochoso – 528

S. Vicente – 125, 130

Trinta – 355, 359

Vela – 148

Guimarães – 33, 141-142, 145, 328, 337, 374, 447, 449, 556

S. Cristóvão de Selho – 379

S. Sebastião – 131

São João Baptista de Airão – 141

H

Horta – 228-229, 364-365

I

Idanha-a-Nova

 Monsanto – 522

Ilha da Trindade – 168

Ilha Terceira – 291, 304

Ílhavo – 375, 426

Índia

 Goa – 558

Inglaterra – 129, 158, 163, 531

 Londres – 90, 129, 153, 159-160, 164, 334

Itália – 17, 129, 159-160, 464

 Bolonha – 329

 Roma – 24, 159, 161, 163, 199, 299

L

Lagoa – 362, 383, 476, 550

 Estômbar – 263

 Ferragudo – 191, 405

 Porches – 191, 200, 263

Lagos – 379

Lamego – 59, 99, 105, 108-109, 111, 191, 269, 325, 341, 370-372, 465, 509-510, 542

 Cambres – 269

 Samodães – 269

Leiria – 122, 125, 141, 202, 212, 228-229, 250, 255, 272, 290, 292, 297, 303, 321, 345, 354, 364, 376, 387, 426, 551, 556

 Boa Vista – 355

 Maceira – 355

 Pousos – 447

- Santa Catarina da Serra – 360
- Lisboa – 26, 33, 39, 46, 49, 51, 63, 68-69, 73, 81, 92, 102, 109-112, 117, 124, 128-129, 133, 139-140, 145, 149, 152, 154-156, 158, 160, 163-164, 167, 169, 172-173, 181, 197, 199, 201, 207, 210, 219, 223, 228-229, 232, 244-245, 251, 255-256, 258-259, 262, 264, 267, 268-270, 278, 283-284, 286, 288-289, 292, 294-295, 301-303, 305-310, 312, 324, 326, 329, 334-338, 341, 347, 350, 352, 357, 364, 372, 377-378, 380-381, 384, 386-387, 390, 398, 400, 402, 405, 411, 414, 416-417, 423, 425, 430-433, 436-437, 439, 441, 445, 455, 457, 461, 469, 485, 490-491, 494, 500, 509-510, 518, 528-529, 531, 540, 542, 544, 549-551, 558-563, 567, 569, 578-579
- Ajuda – 250
- Alcântara – 124, 348, 397, 410, 416
- Ameixoeira – 250
- Anjos – 250
- Arroios – 250
- Beato – 249, 494
- Campo Grande – 179
- Campolide – 333, 532
- Carnide – 133, 422
- Conceição Nova – 250
- Encarnação – 250, 455
- Graça – 245-246, 250, 252
- Lapa – 250
- Mártires – 250
- Mercês – 250
- Olivais – 250
- Pena – 250
- S. Cristóvão e S. Lourenço – 249-250
- S. José – 250
- S. Julião – 250
- S. Paulo – 250
- S. Sebastião da Pedreira – 250
- S. Tiago – 250
- S. Vicente – 245-246-247, 252, 324, 326
- Sacramento – 181, 250
- Santa Catarina – 250
- Santa Cruz do Castelo – 250
- Santa Engrácia – 82, 133, 195, 245
- Santa Isabel – 250
- Santa Justa – 250
- Santo Estêvão – 250
- Santos-o-Velho – 116, 173, 250, 487, 510
- Socorro – 206, 207, 250
- Loulé – 57, 99, 291, 346, 375
- Alte – 221, 225
- Boliqueime – 57
- Querença – 230
- S. Clemente – 200
- S. Sebastião – 346
- Loures – 125-126, 139, 196, 208, 230, 266, 273-274, 351-352, 415, 421-422, 550
- Apelação – 230, 421, 446
- Bucelas – 124, 126, 415
- Camarate – 208, 230, 273
- Fanhões – 126, 415, 419, 421
- Frielas – 550
- Lousa – 420
- S. João do Tojal – 63, 419, 421
- Sacavém – 208, 230, 421, 439
- Santa Iria da Azoia – 416
- Santo António do Tojal – 274
- Lourinhã
- S. Bartolomeu dos Galegos – 225, 246
- Lousã – 156, 378, 427
- Serpins – 145
- Vilarinho – 560
- Lousada
- Sousela – 184
- ## M
- Mação – 145
- Cardigos – 289, 524
- Envendos – 339
- Macedo de Cavaleiros – 53-54, 56, 137, 329, 477-478
- Chacim – 478
- Meirinhos – 62
- Soutelo Mourisco – 183
- Madeira – 146, 167-168, 288, 291, 293
- Mafra – 225, 255, 289, 374, 455, 549
- Enxara do Bispo – 225

Ericeira – 270
 Santo Estêvão das Galés – 139
 Maia – 244
 Nogueira – 374, 492
 Mangualde – 149, 152, 155, 157, 269, 365, 523
 Abrunhosa-a-Velha – 523
 Santiago de Cassurrães – 65
 Manteigas – 57, 332
 Marco de Canaveses – 337, 517
 Marinha Grande – 121
 Marvão – 291
 Matosinhos – 124, 454, 555
 S. Mamede de Infesta – 243, 252, 387
 Mealhada – 425
 Buçaco – 562
 Meda – 224
 Melgaço – 568
 México – 10, 93, 273, 277-279, 320, 368, 470, 554
 Minho – 380
 Mira
 Seixo – 358
 Miranda do Douro – 145, 221, 370
 Cicouro – 240, 244
 Constantim – 240, 244
 Mirandela – 440
 Torre da Dona Chama – 63
 Mogadouro – 57, 145, 290, 353-354, 518, 522
 Brunhoso – 353
 Meirinhos – 123
 Remondes – 353
 Travanca – 62
 Moimenta da Beira
 Cabaços – 253, 290, 292
 Moita – 116, 382, 387, 576
 Alhos Vedros – 116, 416
 Mónaco – 464
 Monção – 469, 472
 Luzio – 65
 Monchique – 307, 452, 551
 Monforte – 291
 Montemor-o-Novo – 291
 Montemor-o-Velho – 347
 Liceia – 353, 355, 357

Montijo (antiga Aldeia Galega do Ribatejo) –
 270, 289, 301, 322, 380, 541, 549
 Atalaia – 377, 438
 Mora – 291
 Mortágua – 143, 470, 525, 546, 564
 Espinho – 357, 447
 Pala – 343
 Sobral – 343, 391
 Vale de Remígio – 470, 484
 Moura – 44, 468

N

Nazaré – 202, 343-344, 551
 Fanhais – 274
 Nisa – 291-293, 297
 Alpalhão – 433
 Nordeste – 355

O

Óbidos – 290, 551
 Odemira – 447
 Odivelas – 126, 415
 Caneças – 419, 439
 Oeiras – 64, 251, 289
 Barcarena – 64, 289
 Dafundo – 512
 Paço d'Arcos – 289, 416
 Parede – 335
 Olhão
 Moncarapacho – 414, 489
 Oliveira de Azeméis – 146, 153
 S. Roque – 108
 Oliveira do Bairro
 Bustos – 231
 Mamarrosa – 231, 356
 Oliveira do Hospital – 115, 117, 356, 548
 Bobadela – 323
 Oriente – 88
 Ovar – 146, 308, 427, 570
 Arada – 486
 Válega – 230

P

Paços de Ferreira – 70, 270, 546
 Eiriz – 137
 Freamunde – 70
 Pampilhosa da Serra – 145, 242, 426
 Cabril – 343
 Janeiro de Baixo – 342, 525
 Paredes – 53, 61, 106, 114, 199, 340, 554
 Astromil – 61, 340
 Baltar – 61, 340
 Gandra – 342, 491
 Rebordosa – 257, 331
 Vandoma – 60-61, 340
 Paredes de Coura – 212, 332
 Penacova – 132, 145, 233, 303, 358, 398
 Figueira de Lorvão – 398
 Lorvão – 144, 347, 355, 359, 361
 Rebordosa – 355, 357
 Sazes do Lorvão – 233
 Penafiel – 61, 355, 359
 Castelões de Recesinhos – 359
 Penamacor – 283, 452
 Aranhas – 138
 Benquerença – 377
 João Pires – 138
 Penedono – 341
 Granja – 341
 Penela da Beira – 341
 Penela – 65, 142, 290, 340
 Peniche – 290, 297, 376, 452
 Peru – 93
 Peso da Régua
 Poiares – 149, 155, 341
 Pinhel – 290, 375
 Azevo – 472, 476
 Valbom – 355
 Pombal – 290, 426
 Carvalhais – 330
 Louriçal – 330
 Ponta Delgada – 228-229, 291, 312, 364-365, 413
 Ponta do Sol – 566
 Ponte da Barca – 212
 Ponte de Lima – 92, 265, 269, 292, 495

Ponte de Sor

Galveias – 414
 Portalegre – 132, 170, 228-229, 291-292, 364, 371, 409, 487, 530, 560
 Portel – 272
 Portimão – 291, 302, 462
 Alvor – 309
 Porto – 30, 33, 49, 57, 60-61, 69, 70, 73-74, 77-78, 90, 97, 117, 121, 124, 133, 137, 144-145, 147, 149, 154-155, 157, 167, 169, 172, 174, 185, 202-203, 220-221, 228-229, 250-251, 255-256, 260-261, 263, 269-270, 276, 284, 303, 305, 307, 328, 337, 340, 342, 350, 354, 361, 457
 Porto de Mós – 145, 321, 364, 371, 375, 380, 399, 402, 410, 420, 430, 433, 436, 440-441, 450-451, 454, 479, 493, 509, 534, 540, 542, 544, 559-560, 563-565, 569
 Juncal – 411
 Porto Santo – 145
 Campanhã – 265
 Ramada Alta – 60
 Póvoa de Lanhoso
 Águas Santas – 508
 Póvoa de Varzim – 45, 64-65, 105, 118, 124, 142, 145, 321, 338, 391-392, 404, 413, 488-489, 502, 547-548, 570
 Amorim – 413
 Beiriz – 142
 Novais – 118
 Praia da Vitória
 Quatro Ribeiras – 192
 Proença-a-Nova – 290, 321, 423, 426

R

Reguengos de Monsaraz – 291, 372, 389
 Campo – 493
 Ribeira de Pena – 212
 Rio Maior – 289

S

S. João da Madeira – 104
 S. João da Pesqueira – 365
 Trevões – 184, 341

- Várzea de Trevões – 184
 S. Miguel (Açores) – 252, 357
 S. Pedro do Sul – 103, 109, 117, 135, 143-144, 180, 182, 208, 365, 397, 546
 S. Félix – 224
 Serrazes – 478
 Sabugal – 145, 382, 518
 Aldeia da Ponte – 38, 43
 Badamalos – 123, 525
 Rebolosa – 406
 Vila Maior – 123, 389
 Salvaterra de Magos – 319
 Santa Comba Dão – 131, 144, 207, 210, 406, 470
 S. Joaquinho – 209
 Vimieiro – 211
 Santa Maria da Feira – 425
 Argoncilhe – 145
 Travanca – 231
 Santarém – 145, 152, 228-229, 248, 250, 288-289, 292, 296, 364, 440, 539
 Moçarria – 484
 Santiago do Cacém – 273-274, 277, 289
 Santo Tirso – 450
 Roriz – 341
 S. Tomé de Negrelos – 341
 Vilarinho – 341
 São Tomé – 288
 São Vicente – 480
 Sátão
 Ferreira de Aves – 329
 Seia – 284, 423, 426, 449, 504, 534
 Alvoco – 479
 Loriga – 323, 480
 Paranhos da Beira – 184, 352
 Pinhanços – 534
 S. Martinho – 521
 Santa Comba – 189
 Várzea de Meruge – 363
 Seixal – 266, 416, 534
 Amora – 289, 416
 Paio Pires – 266, 416
 Sernancelhe – 365
 Serpa – 291, 414
 Brinches – 291
 Sertã – 108, 563
 Cernache do Bonjardim – 537-538
 Sesimbra – 426, 551
 Setúbal – 46, 133, 170, 260, 265, 288-289, 301, 309, 437
 Palmela – 289
 Silves – 118, 291-293, 379, 442, 488, 553
 S. Bartolomeu de Messines – 291
 Sintra – 289, 301
 Almargem do Bispo – 251
 Colares – 414
 Rio de Mouro – 170, 171
 Sobral de Monte Agraço – 60, 126, 223, 266, 289, 379, 414-415, 462, 549
 Soure – 290
 Alfarelos – 290
 Sousel – 291
 Suiça – 157, 534
 Friburgo – 74
- T**
- Tábua – 94, 122-123, 133, 290
 Tabuaço – 108, 209
 Távora – 121, 157
 Tarouca – 365
 Ucanha – 476
 Várzea da Serra – 191
 Vila Chã do Monte – 383, 405
 Tavira – 52, 57, 291, 344, 372, 468, 480
 Cachopo – 483
 Tomar – 255, 473
 Tondela – 103, 144, 303, 405, 447, 524, 547
 Dardavaz – 192
 Lobão da Beira – 207, 303
 Vila Nova da Rainha – 405, 447, 523-525
 Torre de Moncorvo – 463
 Torres Novas – 51, 120, 289, 321, 390, 407, 470, 516, 519, 531, 549
 Assentiz – 120
 Lapas – 397, 446
 Mata – 224, 371, 384, 407, 446
 Meia Via – 492, 530-531, 548

- Olaías – 272
 Outeiro Grande – 266
 Paço – 394
 Pedrógão – 470
 Pousos – 407
 Torres Vedras – 139, 145, 289, 386, 405, 433
 Dois Portos – 289, 418
 Ribaldeira – 289
 Trancoso – 193, 348
 Carnicães – 551
 Cótimos – 355
 Fiães – 193
 Freches – 193
 Torre do Terrenho – 355
 Torres – 551
 Trás-os-Montes – 256, 380
- U**
- Uruguai – 93, 464
- V**
- Vagos – 132, 230
 Valença do Minho – 82, 143, 333, 534-535
 Valongo – 450-451, 473
 Ermesinde – 244
 Valpaços – 136
 Sonim – 136
 Vaticano – 230, 285, 294, 299
 Velas
 Norte Grande – 281, 416
 Viana do Castelo – 59, 61, 102, 111, 170, 212, 228-229, 319, 337, 364, 368, 374, 494, 545
 Anha – 272
 Gondariz – 341
 Monserrate – 110
 Vidigueira – 440
 Vila do Conde – 145, 200, 375, 391, 413, 450, 473, 570
 Outeiro Maior – 413
 Vilar – 230, 241
 Vila Flor – 53
 Seixo de Manhoses – 569
 Vila Franca de Xira – 173, 196, 266, 289, 351, 364, 432
 Alhandra – 173, 289, 564
 Alverca – 289
 Castanheira do Ribatejo – 365
 Póvoa de Santa Iria – 64
 Vialonga – 361
 Vila Nova da Barquinha – 196
 Vila Nova de Cerveira – 59
 Vila Nova de Famalicão – 200, 202, 269, 302, 304, 447
 Santa Eulália de Arnoso – 304
 Santo Adrião – 230
 Sezures – 200
 Vermoim – 341
 Vila Nova de Foz Côa – 145, 212, 476
 Touça – 529
 Vila Nova de Gaia – 120, 143, 145, 168-170, 253, 260, 290, 384, 547
 Candal – 169
 Carvalhos – 537
 Crestuma – 143, 451
 Mafamude – 270
 Oliveira do Douro – 260-261, 491
 Praia da Granja – 232
 S. Félix da Marinha – 120, 144, 233, 484, 547
 Torre – 169-170
 Vila Nova de Ourém – 290, 301, 322, 380, 564
 Espite – 322
 Fátima – 301, 322-323, 440
 Olival – 322
 Vila Pouca de Aguiar – 212, 569
 Vila Real – 155, 228-229, 302, 329, 337, 364, 502, 569
 Vila Real de Santo António – 312
 Vila Velha de Ródão – 138
 Vila Viçosa – 291
 Vimioso – 63, 546
 Algoso – 353
 Santulhão – 546
 Vinhais
 Mofreita – 35
 Viseu – 43, 70, 73, 99-100, 104, 109, 112, 117, 130, 132, 135, 144-145, 152, 156-157, 162, 169,

207, 210-211, 223-224, 228-229, 253, 259,	Vila Chã de Sá – 491
262-263, 270, 280, 290, 303, 305, 313, 327,	Vildemoinhos – 119, 131
335-337, 352, 354, 364-365, 392, 404, 432,	Vizela
443, 450, 478, 480, 491, 523, 542, 544, 547	Tagilde – 447
Couto de Baixo – 147	Vouzela – 104
Dornelas – 378	Fataunços – 280
Portela – 434	S. Miguel do Mato – 355
Torredeita – 242, 435, 523-525, 554	

ÍNDICE GERAL

APRESENTAÇÃO	7
PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	
O CLERO E A REPÚBLICA – DA EXPECTATIVA BENEVOLENTE AO EPISÓDIO DA PASTORAL	43
1. As reacções às primeiras leis que atingiram a Igreja Católica	55
2. Os problemas com as novas comissões paroquiais	62
3. A primeira tomada de posição dos bispos. O episódio da pastoral	66
4. Perturbações nos povos relacionadas com a pastoral	75
CAPÍTULO II	
A IGREJA CATÓLICA PERANTE A LEI DA SEPARAÇÃO	79
1. O protesto dos bispos	95
2. O receio do Governo	97
3. A reacção do baixo clero	103
<i>As pensões aos párocos</i>	105
4. O jacobinismo perante a recusa das pensões	114

5. A vigilância sobre os sacerdotes	117
6. A questão das vestes talares	127
7. Os padres e as conspirações monárquicas	133
8. A expulsão das residências paroquiais e as penas de desterro	141
<i>O desterro dos bispos</i>	147
9. A perda dos cartórios paroquiais	155
10. A situação religiosa em Portugal olhada do estrangeiro	157
11. A política anti-religiosa e as confissões não católicas	164
CAPÍTULO III	
PADRES PENSIONISTAS E PADRES NÃO PENSIONISTAS	177
1. A rejeição das pensões	178
2. Guerra entre pensionistas e não pensionistas	182
3. As discórdias no seio das populações	190
4. O agravar da questão a partir de Julho de 1912	193
5. O abandono das paróquias	198
6. Em auxílio dos não pensionistas	201
7. Os padres que se casavam	203
8. Uma república de padres...	212
CAPÍTULO IV	
AS ASSOCIAÇÕES CULTUAIS	215
1. A posição da Igreja perante as corporações culturais	220
2. A constituição das primeiras culturais – um processo pleno de hesitações e de receios	221
3. As culturais constituídas	227
4. O carácter laico das culturais	229
5. As orientações da Igreja	230
6. Situações de conflito provocadas pelas culturais	234
7. As culturais em Lisboa	245
<i>A questão das Irmandades de Lisboa</i>	247
8. Os governos de Pimenta de Castro e Sidónio Pais perante as culturais	251

CAPÍTULO V

O «POVO» CONTRA O «POVO»	255
1. O “bom povo republicano”	258
2. A iconoclastia	264
3. Acções de coacção sobre os crentes	280
4. As organizações de enquadramento do “bom povo republicano”	284
<i>A importância da Associação do Registo Civil</i>	285
<i>Outros «vigilantes da República»</i>	301
5. A multidão dos silenciosos e invisíveis	309
<i>O grande medo</i>	309
6. As armas da Igreja	318
<i>As manifestações de apoio aos bispos desterrados</i>	324
<i>A solidariedade para com os congreganistas</i>	327

CAPÍTULO VI

A REVOLTA NO MUNDO RURAL – EM DEFESA DOS BENS DA IGREJA E DOS SEUS SACERDOTES	339
1. Revoltas populares contra os arrolamentos	345
2. A desconfiança para com a gente “da vila”	357
3. Por trás dos motins estariam os padres?	358
4. Redes de cumplicidade para salvar os bens da Igreja	360
5. Os problemas com as residências paroquiais	362
6. O atraso nos inventários	364

CAPÍTULO VII

OS CONFLITOS EM TORNO DO CULTO RELIGIOSO	367
1. A laicização do espaço público e as barreiras levantadas às procissões religiosas	367
<i>Procissões constituídas somente por mulheres</i>	388
2. As dificuldades levantadas à condução do viático e aos funerais religiosos	390
3. A Visita Pascal no centro de muitas tensões	392

4. Os actos de culto após o pôr do Sol	395
5. As questões em torno dos sinos	398
6. Os problemas com o culto interno	409
7. Igrejas que eram encerradas	413
8. Um olhar do poder político sobre a religiosidade dos portugueses	425
9. A transferência do sagrado – as festas de substituição	427
<i>A festa da Árvore</i>	443
10. Novas formas de luta perante a reorganização dos católicos	449
CAPÍTULO VIII	
AS TENSÕES EM TORNO DA OBRIGATORIEDADE DO REGISTO CIVIL	459
1. A opção revolucionária pelo registo civil	459
2. O extremar de posições	463
3. Os “padres civis”	469
4. Os padres acusados de hostilidade para com o registo civil	474
5. As populações perante o registo civil	480
<i>Os problemas com os cartórios paroquiais</i>	484
<i>Questões de carácter material relacionadas com o registo civil</i>	485
6. Os funerais no centro das tensões	487
7. A laicização dos cemitérios	490
<i>A definitiva destruição dos muros dentro dos cemitérios</i>	491
<i>A neutralização religiosa das capelas cemiteriais</i>	493
CAPÍTULO IX	
NA FRENTE DO COMBATE – A ESCOLA	497
1. O laicismo republicano contra a escola confessional	504
<i>A vigilância pelo cumprimento da escola aconfessional</i>	506
2. Em torno da “neutralidade” do ensino	514
3. O professor primário como agente de republicanização e descristianização	517
<i>A bipolarização em torno do professor e do pároco</i>	521
4. Os professores católicos	527

5. Colégios portugueses, de carácter confessional, no estrangeiro	531
6. Seminaristas e ex-seminaristas	535
CAPÍTULO X	
A APLICAÇÃO DA LEI DA SEPARAÇÃO	543
1. A diversidade de actuação das autoridades perante as medidas anti-religiosas	543
2. A vigilância sobre o poder judicial	558
<i>Tribunais especiais para defesa da República</i>	561
3. Mecanismos de controlo dos magistrados	567
CONSIDERAÇÕES FINAIS	571
FONTES E BIBLIOGRAFIA	581
ÍNDICE ONOMÁSTICO	609
ÍNDICE TOPONÍMICO	617
ÍNDICE GERAL	629
RESUMO / ABSTRACT	635

RESUMO

Este estudo pretende mostrar o ambiente de «guerra religiosa» que se viveu em Portugal nos primeiros anos da I República (1910-1917), provocada por uma legislação que intentava ser o suporte ao processo laicizador considerado indispensável à construção de um Estado moderno. As populações nem sempre se mostraram submissas, recusando-se a abandonar crenças e tradições em obediência a decretos redigidos por livres-pensadores que não aceitavam os quadros mentais e sociais existentes. O combate fez-se sentir em diversas frentes: na escola, no registo civil, nas corporações culturais, nas normas restritivas aos actos de culto, no consentimento ou na rejeição de padres que aceitaram integrar-se no programa republicano. Mais do que o debate político-ideológico, preferiu-se captar atitudes e comportamentos, reveladores do sentir de homens e mulheres, apanhados no agitar de ideias das primeiras décadas do século XX.

ABSTRACT

This study aims to show the environment of «religious war» in Portugal in the early years of the First Republic (1910-1917), caused by a legislation which intended to be the support to the process of secularization considered essential to building a modern state. The populations have not always been submissive, refusing to abandon beliefs and traditions in obedience to orders written by freethinkers who did not accept the mental and social restraints. The fight was felt on several fronts: in school, civil registry, worship corporations, restrictive rules about the acts of worship, on the consent or rejection of priests who agreed to become part of the Republican program. More than the political-ideological debate, we preferred to capture attitudes and behaviors, revealing the feelings of men and women caught up in the mix of ideas from the first decades of the twentieth century.

Propriedade, edição e administração:
Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima – 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt
www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

Concepção gráfica e Execução
SerSilito-Empresa Gráfica, Lda./Maia

Acabou de se imprimir
aos 16 de Novembro de 2010
na SerSilito-Empresa Gráfica, Lda. / Maia

Tiragem 1.000 exemplares

Depósito legal: 319398/10

ISBN: 978-972-8361-32-7

